

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Мартин Хайдеггер

Кант и проблема метафизики

Содержание

Введение: тема исследования и ее подразделение

РАССМОТРЕНИЕ ИДЕИ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ ЧЕРЕЗ ИСТОЛКОВАНИЕ КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА КАК ОБОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ

Первый раздел ПОДХОД К ОБОСНОВАНИЮ МЕТАФИЗИКИ

- § 1. Традиционное понятие метафизики
- § 2. Подход к обоснованию традиционной метафизики
- § 3. Обоснование метафизики как «критика чистого разума»

Второй раздел ПРОВЕДЕНИЕ ОБОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ

**A: Описание измерения необходимого для проведения обоснования
метафизики возвращения к первичному**

I. Сущностные черты области истока

- § 4. Сущность познания вообще
- § 5. Сущность конечности познания
- § 6. Изначальное основание обоснования метафизики

II. Способ раскрытия истока

- § 7. Разметка стадий обоснования онтологии
- § 8. Метод раскрытия истока

B: Проект внутренней возможности онтологии: стадии осуществления

Первая стадия обоснования

Сущностные элементы чистого познания

- § 9. Проявление пространства и времени как чистых созерцаний
- § 10. Время как универсальное чистое созерцание
- § 11. Чистое понятие рассудка (ноция)
- § 12. Ноции как онтологические предикаты (категории)

Вторая стадия обоснования

Сущностное единство чистого познания

- § 13. Вопрос о сущностном единстве чистого познания
- § 14. Онтологический синтез
- § 15. Проблема категорий и роль трансцендентальной логики

Мартин Хайдеггер

Кант и проблема метафизики

Содержание

Введение: тема исследования и ее
подразделение

РАССМОТРЕНИЕ ИДЕИ
ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ
ЧЕРЕЗ ИСТОЛКОВАНИЕ КРИТИКИ
ЧИСТОГО РАЗУМА КАК
ОБОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ

Первый раздел
ПОДХОД К ОБОСНОВАНИЮ
МЕТАФИЗИКИ

§ 1. Традиционное понятие
метафизики

§ 2. Подход к обоснованию
традиционной метафизики

§ 3. Обоснование метафизики как
«критика чистого разума»

Второй раздел **ПРОВЕДЕНИЕ ОБОСНОВАНИЯ** **МЕТАФИЗИКИ**

**А: Описание измерения
необходимого для проведения
обоснования метафизики
возвращения к первичному**

*1. Сущностные черты области
истока*

§ 4. Сущность познания вообще

§ 5. Сущность конечности познания

§ 6. Изначальное основание
обоснования метафизики

II. Способ раскрытия истока

§ 7. Разметка стадий обоснования
онтологии

§ 8. Метод раскрытия истока

**В: Проект внутренней
возможности онтологии: стадии
осуществления**

Первая стадия обоснования

*Сущностные элементы
чистого познания*

§ 9. Прояснение пространства и
времени как чистых созерцаний

§ 10. Время как универсальное
чистое созерцание

§ 11. Чистое понятие рассудка
(ноция)

§ 12. Ноции как онтологические
предикаты (категории)

Вторая стадия обоснования

*Сущностное единство чистого
познания*

§ 13. Вопрос о сущностном единстве
чистого познания

§ 14. Онтологический синтез

§ 15. Проблема категорий и роль
трансцендентальной логики

Третья стадия обоснования

*Внутренняя возможность
сущностного единства
онтологического синтеза*

§ 16. Прояснение трансценденции
конечного разума как основная цель
трансцендентальной дедукции

§ 17. Два пути трансцендентальной
дедукции

§ 18. Внешняя форма
трансцендентальной дедукции

*Четвертая стадия
обоснования*

*Основа внутренней
возможности онтологического
познания*

§ 19. Трансценденция и
пресуществление чувственным

§ 20. Образ и схема.

§ 21. Схема и схема-образ

§ 22. Трансцендентальный схематизм

§ 23. Схематизм и подведение под
понятия

Пятая стадия обоснования

<i>Полное</i>	<i>сущностное</i>
<i>определение</i>	<i>онтологического</i>
<i>познания</i>	

§ 24. Высшее синтетическое
основоположение как полное
сущностное определение
трансценденции

§ 25. Трансценденция и обоснование
metaphysica generalis

Третий раздел

ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ В ЕЕ ИЗНАЧАЛЬНОСТИ

**А: Эксплицитная характеристика
заложенного в обосновании
основания**

§ 26. Трансцендентальная
способность воображения как
образующее средоточье
онтологического познания

§ 27. Трансцендентальная
способность воображения как третья
основная способность

**В: Трансцендентальная
способность воображения как
корень обоих стволов**

§ 28. Трансцендентальная
способность воображения и чистое
созерцание

§ 29. Трансцендентальная
способность воображения и
теоретический разум

§ 30. Трансцендентальная
способность воображения и
практический разум

§ 31. Изначальность заложенной
основы и отступление Канта от
трансцендентальной способности
воображения

**С: Трансцендентальная
способность воображения и
проблема чистого человеческого
разума**

§ 32. Трансцендентальная
способность воображения и ее
отношение ко времени

§ 33. Внутренний временной
характер трансцендентальной
способности воображения

§ 34. Время как чистая
самоаффектация и временной
характер самости

§ 35. Изначальность заложенного
основания и проблема метафизики

Четвертый раздел

ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ В ПОВТОРЕНИИ

**А: Обоснование метафизики в
антропологии**

§ 36. Заложенная основа и итог кантовского обоснования метафизики

§ 37. Идея философской антропологии

§ 38. Вопрос о сущности человека и подлинный итог кантовского обоснования

В: Проблема конечности в человеке и метафизика Dasein

§ 39. Проблема возможного определения конечности в человеке

§ 40. Изначальная разработка вопроса о бытии как путь к проблеме конечности в человеке

§ 41. Разумение бытия и Dasein в человеке

С: Метафизика Dasein как фундаментальная онтология

§ 42. Идея фундаментальной
онтологии

§ 43. Подступ и ход фундаментальной
онтологии

§ 44. Цель фундаментальной
онтологии

§ 45. Идея фундаментальной
онтологии и *Критика чистого
разума*

[Приложение: *Кант, метафизика и
проблема обоснования*]

.....

Введение: тема исследования и ее подразделение .

Предлагаемое исследование ставит своей задачей истолкование кантовской *Критики чистого разума* как обоснования метафизики, чтобы тем самым представить “проблему метафизики” в качестве проблемы фундаментальной онтологии.

Фундаментальной онтологией называется онтологическая аналитика

конечного человеческого
существа, которая должна
подготовить фундамент для
“свойственной природе
человека” метафизики.

Фундаментальная
онтология есть метафизика
человеческого существования
(Dasein), необходимая для
осуществления возможности
самой метафизики.

Фундаментальная онтология
является отличной от всякой, в
том числе и философской,
антропологии. Разъяснить
идею фундаментальной
онтологии, значит представить

обозначенную онтологическую аналитику Dasein в качестве необходимого требования и тем самым сделать ясным, с какой целью и каким образом, в каких границах и при каких предпосылках она ставит конкретный вопрос: что такое человек. Однако, поскольку идея дает о себе знать прежде всего через свою способность прояснения (Kraft zur Durchleuchtung), то и идея фундаментальной онтологии, как идея обоснования метафизики, должна быть утверждена и предъявлена в

истолковании *Критики
чистого разума* .

Для этого заранее следует прояснить, что вообще обозначает “обоснование” (Grundlegung). Это выражение делает наглядным свое значение при обращении к строительной деятельности. Метафизика, правда, не является готовым зданием, однако, “как естественная предрасположенность” действительна в каждом человеке. Таким образом, обоснование метафизики могло бы значить: подведение

фундамента под эту
естественную метафизику, т. е.
замена уже положенного
новым посредством смещения.
Однако это представление,
имеющее в виду подведение
подпорок под готовое здание,
следует отличать от идеи
обоснования. Обоснование —
это, скорее, набросок плана
строения, одновременно
дающий указание, на чем и как
закладывается строительство
здания. Обоснование же
метафизики, в качестве
набрасывания строительного
плана, равно, есть не пустое

учреждение системы и ее
подразделов, но
архитектоническое
ограничение и отличие
внутренней возможности
метафизики, т. е. конкретное
определение ее существа.
Всякое же сущностное
определение осуществляется
лишь через выявление
(Freilegung) сущностного
основания.

Поэтому обоснование, как
набросок внутренней
возможности метафизики,
необходимо является
проверкой степени прочности

положенного основания.
Насколько это удастся —
является критерием
изначальности и полноты
обоснования.

Если наша интерпретация
Критики чистого разума
будет успешной в прояснении
изначальности истока
метафизики, то для
сущностного понимания этой
изначальности она должна
быть представлена в
конкретном свершении ее
развертывания
(Entspringenlassen), т. е. в

повторении обоснования
метафизики.

Поскольку метафизика
свойственна “природе
человека” и фактична с его
существованием, то она всегда
уже является так или иначе
оформленной. Потому
последовательное обоснование
метафизики никогда не
происходит из ничто, но
наследует преимуществам и
недостаткам традиции (Ъ
berlieferung), которой ему
подаются возможности
подступа, подхода,
обоснования. Ведь в

отношении к наследуемой традиции всякое обоснование, применительно к более раннему, является преобразованием той же задачи. Предлагаемая же интерпретация *Критики чистого разума* как обоснования метафизики стремится прояснить четыре позиции:

1. Подход к обоснованию метафизики

2. Проведение обоснования метафизики

3. Обоснование метафизики в ее изначальности

4. Обоснование метафизики в повторении

РАССМОТРЕНИЕ ИДЕИ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ ЧЕРЕЗ ИСТОЛКОВАНИЕ *Критики чистого разума* КАК ОБОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ

Первый раздел

**Подход к обоснованию
метафизики**

Экспозиция кантовского подхода к обоснованию метафизики равнозначна ответу на вопрос: почему обоснование метафизики стало для Канта “критикой чистого разума”? Ответ должен быть получен через разъяснение трех следующих частных вопросов: 1. Каково преднайденное Кантом понятие метафизики; 2. Каков подход к обоснованию этой традиционной метафизики; 3. Почему это обоснование является “критикой чистого разума”?

§ 1 Традиционное понятие метафизики

Перспективу, в которой Кант рассматривал метафизику и в которой он должен был развертывать свое обоснование, можно в общем обозначить с помощью дефиниции Баумгартена: *Metaphisica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*. Метафизика – это наука, содержащая

первоначала постигаемого в
человеческом познании.ⁱ В
понятии “первоначала (die
ersten Prinzipien) человеческого
познания” заключается
своеобразная и поначалу
неизбежная двусмысленность. *Ad
metaphysicam referuntur
ontologia, cosmologia,
psychologia et theologia
naturalis.* Мотивы и историю
разработки и укоренения этого
школьного понятия
метафизики здесь излагать
невозможно. Следует кратким
указанием на существенное
приоткрыть проблемное

содержание этого понятия и
предуготовить понимание
принципиального значения
кантовского подхода к
обоснованию.

Известно, что поначалу
чисто техническое значение
выражения $met^1 t^1 fusikJ$ (как
собирательное название для
тех сочинений Аристотеля,
которые упорядочены за
сочинениями круга “Физики”)
затем превратилось в
философски
истолковывающую

характеристику содержимого этих, позднее упорядоченных, сочинений. Однако это изменение значения отнюдь не так безобидно, как обычно думают. Напротив, оно предопределило развитие интерпретации этих сочинений в определенном направлении и тем самым предрешило понимание рассматриваемого Аристотелем как “метафизики”. Но ду лжно усомниться в том, является ли “метафизикой” заключенное в аристотелевской

“Метафизике”. Правда, сам Кант еще приписывает этому выражению непосредственно содержательное значение: “

Что касается названия метафизики, то не следует считать, что оно возникло случайно – ведь оно так точно соответствует самой дисциплине: если $\text{f}\ddot{\text{u}}\text{r}\text{siV}$ значит природа, а мы способны обретать понимание природы не иначе, как через опыт, то та наука, что располагается над ним, будет зваться метафизикой (от met^{I} , trans и physica). Это – знание, которое

лежит как бы вне области физики, по ту сторону от нее.”

Чисто техническое выражение, которое стало поводом для этой определенной содержательной интерпретации, само возникло из затруднения в предметном понимании таким образом упорядоченных в *corpus aristotelicum* сочинений. Именно для того, к чему стремится здесь Аристотель как к *prith filosof...* а, собственно философии, философии как таковой, последующая школьная

философия (логика, физика, этика) не имеет ни дисциплины, ни рамок, в которые она могла бы быть включена; $met^{\dagger} t^{\dagger} fusikJ$ — это обозначение принципиального философского затруднения.

Опять-таки, это затруднение имеет основанием непряясненность существа проблем и знания, с которыми имеют дело эти сочинения. Как сам Аристотель говорит об этом, именно в определении существа “первой философии” проявляется примечательное удвоение. Она есть и

“познание сущего как сущего”
($\Phi n \text{ O } \Phi n$), и познание
предпочтительнейшего
региона сущего (timiaton
 gnoV), из которого
определяется сущее в целом
(kaq Tlou).

Эта двоякая характеристика
 prith filosof... а не
предполагает двух
принципиально различных,
друг от друга независимых
путей мысли, так же как не
предполагает возможности
ослабить или искоренить один
ради другого; и уж совсем
невозможно на скорую руку

примири́ть эту мнимую расщепленность в некоем единстве. Скорее, следует прояснить основания мнимой расщепленности и характер взаимосвязанности обеих определенностей в свете ведущей проблемы “первой философии” сущего. Эта задача становится тем настоятельнее, что названное удвоение не появляется впервые у Аристотеля: проблема бытия является ключевой от самых начал античной философии.

Чтобы зафиксировать эту проблему сущностного обоснования “метафизики”, мы можем сказать, предвосхищая дальнейшее: метафизика – это принципиальное познание сущего как такового и в целом. Но эту “дефиницию” можно оценить лишь как заявление проблемы, т. е. вопроса: в чем заключается сущность познания бытия сущего? Насколько необходимо это познание разворачивается как познание сущего в целом? Почему таковое получает

особую остроту в познании бытийного познания? Так что “метафизика” остается просто обозначением философского затруднения.

Западная послеаристотелевская метафизика обязана своим развитием не восприятию и продолжению мнимо существующей аристотелевской системы, но непониманию той проблемности и открытости, в которых центральные проблемы были оставлены Платоном и Аристотелем.

Два мотива преимущественным образом определили развитие школьного понимания метафизики, все более и более препятствуя возможности возвращения изначальной проблематики.

Один мотив касается содержательного членения метафизики и имеет корнем христианское истолкование мира из веры. Согласно ему, все небожественное сущее является сотворенным: универсумом. Однако среди творений человек обладает

особым положением,
поскольку все сводится к
спасению его души и вечности
ее существования. Поэтому
целое сущего, в соответствии с
этим пониманием мира и
человека (*Dasein*), разделяется
на бога, природу и человека;
регионы, которые затем,
соответственно, отводятся на
долю теологии, чей предмет
есть *summum ens*, космологии и
психологии. Они составляют
дисциплину *metaphysica
specialis*. В отличие от нее,
metaphysica generalis
(онтология) имеет предметом

сущее “в общем” (ens commune).

Другой существенный для развития школьного понятия метафизики мотив касается типа и метода ее познания. Поскольку предметом она имеет сущее вообще и высшее сущее, к чему “каждый имеет интерес” (Кант), она является наукой высшего достоинства, “царицей наук”. Потому-то ее тип познания должен быть наиболее строгим и просто обязательным. Отсюда требуется, чтобы она равнялась на соответствующий идеал

познания. Таковым признается
“математическое” познание.

Как независимое от
случайного опыта, оно
является в высшей степени
рациональным и априорным, т.
е. чистой наукой разума. Так
познание сущего в общем
(*metaphysica generalis*) и в его
основных регионах
(*metaphysica specialis*)
становится “наукой из чистого
разума”.

Кант удерживает этот
замысел метафизики, даже еще
последовательней полагает его
в случае *metaphysica specialis*,

которую он называет
“собственно метафизикой”,
“метафизикой в конечной
цели”. В виду постоянных
“неудач” всех проектов в этой
науке, их несогласности и
неплодотворности, следует
отказаться от любых попыток
расширения чистого познания
разумом, пока не разъяснен
вопрос о самой внутренней
возможности этой науки. Так
встает задача обоснования в
смысле сущностного
определения метафизики.
Каким образом Кант начинает

это сущностное определение
границ метафизики?

§ 2 Подход к обоснованию традиционной метафизики

В метафизике как в чистом
рациональном познании
“всеобщего” в сущем и,
соответственно, целостности
его основных сфер
совершается переход за
пределы того особенного и
частного, что в том или ином
случае может предложить
опыт. Перешагивая
чувственное, это познание
стремится постичь
сверхчувственное сущее.

Однако « ее метод до сих пор был простым блужданием на месте и, что хуже всего, среди одних лишь понятий» . Недостатком метафизики было отсутствие убедительных доказательств тех прозрений, на которые она претендовала. Что же дает этой метафизике внутреннюю возможность быть тем, чем она желает быть?

Обоснование метафизики в смысле определения границ ее внутренней возможности, однако, прежде всего, должно быть направлено к конечной

цели метафизики: к
сущностному определению
metaphysica specialis. Ибо эта
последняя есть познание
сверхчувственного сущего в
некотором исключительном
смысле. Вопрос же о
внутренней возможности
подобного познания сводится к
более общему вопросу о
внутренней возможности
раскрытия (*Offenbarmachen*)
сущего как такового. Тогда
обоснование – это прояснение
существа отношения к сущему,
в котором оно выявляет себя в
себе самом, так что всякое

высказывание о нем может быть удостоверено исходя из него.

Что же составляет возможность подобного отношения к сущему? Имеется ли “указание” на то, что делает возможным подобное отношение? Да, оно имеется: это метод естествоиспытателей. Им «открылся свет. Они поняли, что разум проникает лишь в то, что сам осуществляет по своему проекту, что он с принципами своих суждений, сообразными постоянным

законам, должен
предшествовать природе и
принуждать ее отвечать на
свои вопросы, а не тащиться за
нею, словно на поводу» .
“Заранее наброшенный план”
природы вообще впервые
устанавливает первоначальный
бытийный состав
(Seinsverfassung) сущего, с
которым должно соотноситься
любое исследующее
вопрошание. Этот
предварительный бытийный
план сущего вписан в
основные понятия и
основоположения

соответствующей науки о природе. Поэтому тем, что делает возможным отношение к сущему (онтическое познание), является предварительное понимание бытийного состава, онтологическое познание.

Указание на эту принципиальную обуславливающую связь между онтическим опытом и онтологическим познанием дает математическое естествознание. Этим, однако, ее роль в обосновании метафизики и исчерпывается.

Ведь указание на эту обуславливающую связь еще не есть разрешение проблемы, но лишь задание направления, в котором она, понятая в принципиальной общности, должна быть первоначально исследуема. Является ли этот путь единственным и вообще верным, т. е. можно ли вообще набрасывать идею *metaphisycas specialis* по образцу понятия позитивного (научного) познания, собственно, только должно разрешиться.

Набросок внутренней
возможности *metaphisycas*

specialis через вопрос о
возможности онтического
познания сводится к вопросу о
возможности того, что делает
возможным онтическое
познание. Это, однако, есть
проблема существования
предварительного бытийного
разумения, т. е.
онтологического познания в
самом широком смысле.
Проблема же внутренней
возможности онтологии
содержит вопрос о
возможности metaphysica
generalis. Попытка
обоснования metaphisysa

specialis оборачивается
вопросом о существе
metaphysica generalis.

Таким образом, приступая к
обоснованию метафизики,
Кант непосредственно
вступает в диалог с
Аристотелем и Платоном.
Онтология только теперь
становится проблемой.
Благодаря этому происходит
первое и глубочайшее
потрясение здания
традиционной метафизики.
Исчезают смутные
самоочевидности, с которыми
доселе metaphysica generalis

рассматривала “всеобщность”
ens commune. Вопрос
обоснования впервые требует
достичь ясности по поводу
способа обобщения
(Verallgemeinerung), а тем
самым — и о характере
перехода, имеющем место при
познании бытийного состава.
Вопрос о том, достиг ли сам
Кант полного прояснения
проблемы, является
второстепенным. Достаточно
того, что он опознал и
раскрывал ее необходимость.
Вместе с тем становится
очевидным и то, что онтология

первично вообще не связана с обоснованием позитивных наук. Ее необходимость и значение зиждятся на “высшем интересе”, который человеческий разум находит в себе самом. Ведь, поскольку *metaphysica generalis* дает необходимое “приуготовление” для *metaphysica specialis*, то в обосновании первой должно преобразоваться и сущностное определение второй.

Обоснование метафизики в целом означает раскрытие внутренней возможности онтологии. Это истинный, ибо

метафизический (связанный с метафизикой как единственной темой), смысл “коперниканского поворота” Канта, который постоянно получает превратные истолкования. « До сих пор предполагалось, что все наши познания должны сообразовываться с предметами; но все попытки a priori добраться до них через понятия, так чтобы наши знания расширились, при этой предпосылке сходили на нет. Потому следует испытать, не преуспеем ли мы в задачах

метафизики более, если предположим, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием, что много лучше соответствует искомой возможности познания их *a priori*, какое должно установить нечто о предметах ранее, чем они нам даны.»

Этим Кант хочет сказать: не “всякое познание” есть онтическое, а там, где таковое имеется, оно становится возможным единственно через познание онтологическое. Коперниканским поворотом “старое” понятие истины, в

смысле “уподобления” (adaequatio) познания сущему, было поколеблено столь мало, что скорее он его предполагает и даже впервые его обосновывает. Сущему (“предметам”) онтическое познание может уподобляться лишь в том случае, если это сущее уже явлено как сущее, т. е. познано в своем бытийном составе. С этим-то знанием и должно соотносываться предметам, т. е. их онтической определмости. Явленность сущего (онтическая истина) кружит вокруг раскрытости

бытийной структуры сущего (онтологической истины); но онтическое познание само по себе не сможет обратиться к предметам, ибо без онтологического познания оно будет лишено самой направленности возможного обращения.

Таким образом, стало ясно: обоснование традиционной метафизики начинается вопросом о внутренней возможности онтологии как таковой. Почему же это обоснование становится “критикой чистого разума”?

§ 3 Обоснование метафизики как “критика чистого разума”

Кант представляет проблему возможности онтологии в вопросе: “Как возможны синтетические суждения а priori?” Истолкование этой проблемной формулы дает объяснение тому, почему обоснование метафизики проводится как “критика чистого разума”. Вопрос о возможности онтологического познания требует предварительной его

характеристики. В этой формуле заключено соответствующее традиции понимание Кантом познания как акта суждения. Какой тип познания представлен в онтологическом понимании? В нем познается сущее. Познаваемое в нем, как бы оно не испытывалось и не определялось, относится к сущему. Эта познаваемая чтойность (Wassein) сущего и устанавливается априорно в онтологическом познании прежде любого онтического опыта, хотя и непосредственно

для него. Познание,
устанавливающее
качественное содержание
(Wasgehalt) сущего, т. е.
раскрывающее само сущее,
Кант называет
“синтетическим”. Так вопрос
о возможности
онтологического познания
становится проблемой
сущности синтетических
суждений a priori.

Инстанция,
обосновывающая
правомерность этих
материальных (sachhaltigen)
суждений о бытии сущего, не

может находиться в опыте; ведь опыт сущего сам всегда уже направляется онтологическим разумением сущего, которое становится в определенном отношении доступным через опыт. Онтологическое познание, таким образом, есть суждение согласно недостижимым в опыте основаниям (принципам).

Кант называет нашу способность априорного познания из принципов “чистым разумом”. Чистый разум есть «содержащий

принципы безусловного
априорного познания нечто» .
Поскольку эти содержащиеся в
разуме принципы составляют
возможность априорного
познания, то раскрытие
возможности онтологического
познания должно стать
прояснением сущности
чистого разума. Определение
сущностных границ чистого
разума, однако, одновременно
является различающим
определением его не-сущности
(Unwesen), и тем самым —
установлением пределов и
границ (критикой) ее

сущностных возможностей. Обоснование метафизики как раскрытие сущности онтологии есть “критика чистого разума”.

Онтологическое познание, т. е. априорный “синтез”, есть то, « ради чего, собственно, предпринимается вся эта критика» . И тем настоятельнее становится, уже при установлении ведущей проблемы этого обоснования метафизики, более точное определение синтеза. Кант не только употребляет это выражение в многообразных

значениях, но они, кроме того, еще и переплетаются в формуле проблемы обоснования метафизики. Вопрос заключается в том, как возможны синтетические суждения *a priori*. Но всякое суждение как таковое уже есть “я связываю”, а именно — связываю субъект и предикат. В качестве суждений, и “аналитические суждения” уже синтетичны, хотя основание согласованности их субъект-предикатной связи и заключается лишь в представлении субъекта. Но

тогда синтетические суждения “синтетичны” в двойном смысле: во-первых — как суждения вообще, во-вторых — поскольку правомерность “связывания” (синтеза) представлений “выводится” (синтезируется) из самого сущего, о котором выносится суждение.

Однако в проблематизированных синтетических суждениях а priori дело идет и о другого рода синтезе. Последним должно устанавливаться нечто о сущем, что не выводится из

него опытным путем. Это устанавливание бытийной определенности сущего является предварительным себя-связыванием с сущим, чья чистая “связь с...” (синтез) впервые и образует “с-чем”, направленность синтеза, и тот горизонт, внутри которого сущее само по себе становится опытно доступным в эмпирическом синтезе. Этот априорный синтез следует прояснить в его возможности. Исследование сущности этого синтеза Кант называет трансцендентальным. « Я

называю трансцендентальным всякое познание, которое занято не столько предметами, сколько способностью нашего познания предметов, поскольку таковое может быть возможно а priori» . Трансцендентальное познание, таким образом, исследует не само сущее, но возможность предварительного разумения бытия, а значит — бытийный состав сущего. Оно имеет дело с перешагиванием (трансценденцией) чистого разума к сущему, для возможности опыта

сообразоваться с этим сущим как с возможным своим предметом.

Делать проблемой возможность онтологии — это значит: вопрошать о возможности, т. е. о сущности, этой трансценденции разумения бытия, и тем самым — философствовать трансцендентально. Потому для того, чтобы отличить проблематику традиционной онтологии, Кант употребляет для *metaphysica generalis* (ontologia) обозначение “трансцендентальная

философия”. Соответственно, упоминая эту традиционную онтологию, он говорит о «трансцендентальной философии древних мыслителей» .

Критика чистого разума тем не менее не дает “системы” трансцендентальной философии, но является “трактатом о методе”. Что, однако, имеет в виду не учение о технике проведения [исследования], но, скорее, выработку полного определения “общего эскиза” и

“всего внутреннего членения” онтологии. В этом обосновании метафизики как наброске внутренней возможности онтологии набросан « весь эскиз системы метафизики» .

Тем самым, цель *Критики чистого разума* оказывается понятой принципиально неверно, когда это произведение истолковывается как “теория опыта” или, тем более, как теория позитивных наук. *Критика чистого разума* не имеет ничего общего с “теорией познания”. Если же

было бы возможно придать ее
истолкованию как теории
познании вообще какой-либо
смысл, то следовало бы
сказать: *Критика чистого
разума* есть теория не
онтического познания (опыта),
но познания онтологического.
Но и этим пониманием, уже
далеким от господствующего
истолкования
трансцендентальной эстетики
и аналитики, еще не
затрагивается самое
существенное: то, что именно
онтология как *metaphysica
generalis*, т. е. как основная

часть метафизики, в целом здесь обосновывается и впервые приводится к себе самой. Постановкой проблемы трансценденции не “теория познания” ставится на место метафизики, но онтология исследуется в отношении ее внутренней возможности.

Если к сущности познания привходит и его истина, тогда трансцендентальной проблемой внутренней возможности априорного синтетического познания является вопрос о существовании истины онтологической

трансценденции. Следует
определить существо
“трансцендентальной
истины”, « предшествующей
любой эмпирической и
делающей ее возможной» . «
Ибо ей не может
противоречить ни одно
познание, не утрачивая вместе
с тем всякое содержание, т. е.
всякую связь с каким бы то ни
было объектом, а значит — всю
истину» . Онтическая истина
необходимо соотнобразуется с
онтологической. Вот еще одна
правомерная интерпретация
смысла “коперниканского

поворота”. Ибо этим поворотом Кант поставил в центр проблему онтологии. Проблематика возможности изначальной онтологической истины не допускает никаких предпосылок, менее же всего — такую предпосылку, как “факт” истины позитивных наук. Напротив, истолкование должно отслеживать априорный синтез исключительно в себе самом, по направлению к лежащему в его основании ядру, которое из себя дает подняться этому синтезу как таковому (в

сущности делает возможным),
дает ему стать тем, что он
есть.

Ясно понимая своеобразие
обоснования метафизики,
Кант говорит о *Критике*
чистого разума : « Эта работа
трудна и требует решительного
читателя, вновь и вновь
вдумывающегося в систему,
которая еще ничего, кроме
самого разума, не имеет в
основании как данное, т. е.
пытающегося развивать
познание из его собственного
ядра без опоры на какие-либо
факты.»

Так возникает задача
показать то, как
осуществляется это развитие
возможности онтологии из ее
ядра.

§ 3 *Обоснование метафизики как “критика чистого разума”*

Кант представляет
проблему возможности
онтологии в вопросе: “Как
возможны синтетические
суждения а priori?”
Истолкование этой
проблемной формулы дает
объяснение тому, почему
обоснование метафизики

проводится как “критика чистого разума”. Вопрос о возможности онтологического познания требует предварительной его характеристики. В этой формуле заключено соответствующее традиции понимание Кантом познания как акта суждения. Какой тип познания представлен в онтологическом понимании? В нем познается сущее. Познаваемое в нем, как бы оно не испытывалось и не определялось, относится к сущему. Эта познаваемая

чтойность (Wassein) сущего и устанавливается априорно в онтологическом познании прежде любого онтического опыта, хотя и непосредственно для него. Познание, устанавливающее качественное содержание (Wasgehalt) сущего, т. е. раскрывающее само сущее, Кант называет “синтетическим”. Так вопрос о возможности онтологического познания становится проблемой сущности синтетических суждений a priori.

Инстанция, обосновывающая правомерность этих материальных (sachhaltigen) суждений о бытии сущего, не может находиться в опыте; ведь опыт сущего сам всегда уже направляется онтологическим разумением сущего, которое становится в определенном отношении доступным через опыт. Онтологическое познание, таким образом, есть суждение согласно недостижимым в опыте основаниям (принципам).

Кант называет нашу способность априорного познания из принципов “чистым разумом”. Чистый разум есть «содержащий принципы безусловного априорного познания нечто». Поскольку эти содержащиеся в разуме принципы составляют возможность априорного познания, то раскрытие возможности онтологического познания должно стать прояснением сущности чистого разума. Определение сущностных границ чистого разума, однако, одновременно

является различающим определением его не-сущности (Unwesen), и тем самым — установлением пределов и границ (критикой) ее сущностных возможностей. Обоснование метафизики как раскрытие сущности онтологии есть “критика чистого разума”.

Онтологическое познание, т. е. априорный “синтез”, есть то, « ради чего, собственно, предпринимается вся эта критика» . И тем настоятельнее становится, уже при установлении ведущей

проблемы этого обоснования метафизики, более точное определение синтеза. Кант не только употребляет это выражение в многообразных значениях, но они, кроме того, еще и переплетаются в формуле проблемы обоснования метафизики. Вопрос заключается в том, как возможны синтетические суждения *a priori*. Но всякое суждение как таковое уже есть “я связываю”, а именно — связываю субъект и предикат. В качестве суждений, и “аналитические суждения”

уже синтетичны, хотя основание согласованности их субъект-предикатной связи и заключается лишь в представлении субъекта. Но тогда синтетические суждения “синтетичны” в двояком смысле: во-первых — как суждения вообще, во-вторых — поскольку правомерность “связывания” (синтеза) представлений “выводится” (синтезируется) из самого сущего, о котором выносятся суждения.

Однако в проблематизированных

синтетических суждениях а priori дело идет и о другого рода синтезе. Последним должно устанавливаться нечто о сущем, что не выводится из него опытным путем. Это установливание бытийной определенности сущего является предварительным себя-связыванием с сущим, чья чистая “связь с...” (синтез) впервые и образует “с-чем”, направленность синтеза, и тот горизонт, внутри которого сущее само по себе становится опытно доступным в эмпирическом синтезе. Этот

априорный синтез следует прояснить в его возможности. Исследование сущности этого синтеза Кант называет трансцендентальным. « Я называю трансцендентальным всякое познание, которое занято не столько предметами, сколько способностью нашего познания предметов, поскольку таковое может быть возможно а priori» . Трансцендентальное познание, таким образом, исследует не само сущее, но возможность предварительного разумения бытия, а значит — бытийный

состав сущего. Оно имеет дело с перешагиванием (трансценденцией) чистого разума к сущему, для возможности опыта сообразоваться с этим сущим как с возможным своим предметом.

Делать проблемой возможностью онтологии — это значит: вопрошать о возможности, т. е. о сущности, этой трансценденции разумения бытия, и тем самым — философствовать трансцендентально. Потому для того, чтобы отличить

проблематику традиционной онтологии, Кант употребляет для metaphysica generalis (ontologia) обозначение “трансцендентальная философия”. Соответственно, упоминая эту традиционную онтологию, он говорит о «трансцендентальной философии древних мыслителей» .

Критика чистого разума тем не менее не дает “системы” трансцендентальной философии, но является “трактатом о методе”. Что,

однако, имеет в виду не учение о технике проведения [исследования], но, скорее, выработку полного определения “общего эскиза” и “всего внутреннего членения” онтологии. В этом обосновании метафизики как наброске внутренней возможности онтологии набросан « весь эскиз системы метафизики» .

Тем самым, цель *Критики чистого разума* оказывается понятой принципиально неверно, когда это произведение истолковывается

как “теория опыта” или, тем более, как теория позитивных наук. *Критика чистого разума* не имеет ничего общего с “теорией познания”. Если же было бы возможно придать ее истолкованию как теории познанию вообще какой-либо смысл, то следовало бы сказать: *Критика чистого разума* есть теория не онтического познания (опыта), но познания онтологического. Но и этим пониманием, уже далеким от господствующего истолкования трансцендентальной эстетики

и аналитики, еще не затрагивается самое существенное: то, что именно онтология как *metaphysica generalis*, т. е. как основная часть метафизики, в целом здесь обосновывается и впервые приводится к себе самой. Постановкой проблемы трансценденции не “теория познания” ставится на место метафизики, но онтология исследуется в отношении ее внутренней возможности.

Если к сущности познания привходит и его истина, тогда трансцендентальной

проблемой внутренней
возможности априорного
синтетического познания
является вопрос о существо
истины онтологической
трансценденции. Следует
определить существо
“трансцендентальной
истины”, « предшествующей
любой эмпирической и
делающей ее возможной» . «
Ибо ей не может
противоречить ни одно
познание, не утрачивая вместе
с тем всякое содержание, т. е.
всякую связь с каким бы то ни
было объектом, а значит – всю

истину» . Онтическая истина необходимо соотнобразуется с онтологической. Вот еще одна правомерная интерпретация смысла “коперниканского поворота”. Ибо этим поворотом Кант поставил в центр проблему онтологии. Проблематика возможности изначальной онтологической истины не допускает никаких предпосылок, менее же всего — такую предпосылку, как “факт” истины позитивных наук. Напротив, истолкование должно отслеживать априорный синтез

исключительно в себе самом, по направлению к лежащему в его основании ядру, которое из себя дает подняться этому синтезу как таковому (в сущности делает возможным), дает ему стать тем, что он есть.

Ясно понимая своеобразие обоснования метафизики, Кант говорит о *Критике чистого разума* : « Эта работа трудна и требует решительного читателя, вновь и вновь вдумывающегося в систему, которая еще ничего, кроме самого разума, не имеет в

основании как данное, т. е. пытающегося развивать познание из его собственного ядра без опоры на какие-либо факты.»

Так возникает задача показать то, как осуществляется это развитие возможности онтологии из ее ядра.

.....

Второй раздел ПРОВЕДЕНИЕ ОБОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ

Для наброска внутренней
возможности онтологического

познания должно прежде всего открыться перспективе измерения возвращения к несущей основе возможности того, что отыскивается в своем сущностном составе. Ведь это неизбежная судьба любого действительно верного прорыва в дотоле сокрытую область, что это впервые открытое только и определяется "вновь и вновь". По ходу самого продвижения только и утверждается направление движения, свершается проходимость пути. Если уже первый прорыв оказывается ведомым безошибочно верной направляющей способностью творческого открытия, то ему

поначалу все же не хватает систематической ясности в разработке и разметке открываемого. Ведь «критики (Critiken) требуют знания источников, разум же должен знать самого себя...» [\[1\]](#) Но все-таки только через критику Кант приходит к этому изначальному знанию разумом самого себя.

Последующая же интерпретация должна, поскольку она еще или уже не обладает изначальной направляющей способностью набрасывания, с самого начала заручиться ясной перспективой пути для обозрения главных стадий внутреннего хода обоснования в

целом. Перед тем как приступить к осуществлению обоснования метафизики, необходимо утвердить перспективу повторения обоснования. Потому данный раздел подразделяется на две части:

А. Описание измерения необходимого для проведения обоснования метафизики возвращения к первичному

В. Проект внутренней возможности онтологии: стадии осуществления

**А. ОПИСАНИЕ ИЗМЕРЕНИЯ
НЕОБХОДИМОГО ДЛЯ ПРОВЕДЕНИЯ
ОБОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ
ВОЗВРАЩЕНИЯ К ПЕРВИЧНОМУ**

Задачей является сущностное определение онтологического познания через прояснение его возникновения из тех первых ростков, которые делают его возможным (aus den Keimen). Для этого, прежде всего, должна иметься ясность относительно сущности познания вообще, места и характера области истока. В прежних интерпретациях *Критики чистого разума* неподобающим образом пренебрегалось именно предварительной и достаточно полной характеристикой измерения истока, или же таковое истолковывалось превратно. Потому,

при смутном к тому же определении цели произведения, преуспеть в продуктивном усвоении его основной тенденции было невозможно. Вместе с характеристикой области истока также следует определить и способ раскрытия истока в его своеобразии.

1. СУЩНОСТНЫЕ ЧЕРТЫ ОБЛАСТИ ИСТОКА

§ 4. Сущность познания вообще ii

Кант не дает тематически четкого разъяснения сущностных характеристик области истока, скорее предполагая их как "само

собой разумеющиеся предпосылки". Но это значит, что при интерпретации менее всего позволительно оставить без внимания предопределяющую функцию этих "посылок". Можно резюмировать их в виде тезисов:

Изначальной основой обоснования метафизики является чистый человеческий разум, так что ядром этой проблематики обоснования по существу становится именно человеческое в разуме, т.е. его конечность. Потому следует сконцентрировать характеристику области истока на прояснении существа конечности человеческого

познания. Однако эта конечность разума вовсе не состоит лишь в том, что человеческое познание выказывает многообразные недостатки неустойчивости, неточности и заблуждения, но она заключается в сущностном строении самого познания. Фактическая ограниченность знания есть только следствие этой сущности.

Для выявления сущности конечности познания необходимо в общем описать сущность познания ⁱⁱⁱ. Если учитывать это, окажется, что как правило слишком поверхностно оценивается то, что Кант говорит в первом предложении разъяснения

темы *Критики чистого разума*.
«Каким бы способом и через какое
бы средство ни относилось познание
к предметам, все равно, то, через что
оно относится к ним
непосредственно, и к чему всякое
мышление стремится как к средству,
- это созерцание» [\[2\]](#) iv

Для понимания всей *Критики
чистого разума* должно как бы вбить
себе в голову следующее:

Познание ^V есть прежде всего
созерцание.

Уже из этого ясно, что
истолкование познания как суждения
(мышления) противоречит
принципиальному смыслу

кантовской проблемы. Ведь любое мышление имеет лишь служебное по отношению к созерцанию положение. Мышление не только "также" налично наряду с созерцанием, но оно по своей внутренней структуре стремится к тому, чем первично и постоянно уже обладает созерцание. Если же мышление сущностным образом связано с созерцанием, тогда они - и созерцание, и мышление - должны иметь определенное внутреннее сродство, которое допускало бы их единение. Это сродство, происхождение из одного ствола (genus), выражается в том, что для

обоих *"представление"* вообще (repraesentatio)" "есть род" [\[3\]](#) .

"Представление" поначалу имеет здесь тот широкий формальный смысл, согласно которому нечто показывает, сообщает, предъявляет другое. Это представление может быть и таким, которое осуществляется "осознанно" [\[4\]](#) .

Ему свойственно знание о сообщении и о том, что нечто сообщается (perceptio). Если же в представлении нечто через нечто другое представляется как таковое, т.е. "осознается" не только акт представление, но и представляемое в этом акте, то это представление

есть соотнесение себя с тем, что предъявляет себя в акте представления как таковом. В этом смысле, как "объективная перцепция", познание есть представление.

Познающее представление есть или созерцание, или понятие (*intuitus vel conceptus*). «Первое непосредственно связано с предметом и является единичным; второе - опосредованно, через признак, который может быть общим многим вещам» [\[5\]](#) . Согласно приведенному первому предложению *Критики чистого разума* познание есть мыслящее созерцание.

Мышление - как "общее представление" - служит исключительно тому, чтобы единичный предмет, т.е. само конкретное сущее в его непосредственности, сделать доступным, а именно - доступным для каждого. «Каждое из них (и созерцание, и мышление) есть представление, но еще не познание» [\[6\]](#) .

Отсюда можно было бы вывести, что между созерцанием (Anschauung) и мышлением имеется взаимная, и притом равно для обоих значимая связанность, так что можно с тем же правом сказать: познание есть

созерцающее мышление, т.е. в основе своей - все-таки суждение.

И все же, следует твердо помнить, что именно созерцание составляет подлинную сущность познания, и, при всей взаимности связи между созерцанием и мышлением, обладает особым весом. Это ясно следует не только из приведенного разъяснения Канта и из выделения слова "созерцание"; более того, лишь при этой интерпретации познания вообще возможно понять сущностное в этой дефиниции, а именно - конечность познания. Это первое предложение *Критики чистого разума* уже не

является дефиницией познания вообще, но становится сущностным определением человеческого познания. «Что же (в отличие от "Бога или некоего другого высшего существа") касается человека, то любое его познание состоит из понятия и созерцания» [\[7\]](#) .

Сущность конечного человеческого познания разъясняется через его отграничение от идеи бесконечного божественного познания, "intuitus originarius" [\[8\]](#) . Божественное познание, не как божественное, но как познание вообще, является созерцанием. Различие же между бесконечным и

конечным созерцанием состоит в том, что первое в своем непосредственном представлении единичного, т. е. неповторимо единственного сущего в целом, впервые дает этому сущему его бытие, содействует ему в его возникновении (origo). Абсолютное созерцание не было бы абсолютным, если бы оно зависело от уже наличного сущего, в соразмерении с которым впервые становилось бы доступным созерцаемое (Anschaubare). Божественное познание есть то представление, которое в созерцании впервые творит созерцаемое сущее как таковое [\[9\]](#) .

Поскольку же оно непосредственно в целом созерцает сущее, изначально имея его полную перспективу, ему не нужно мышление. Мышление как таковое уже является печатью конечности. Божественное знание есть «созерцание (ибо таким должно быть любое его познание, а не мышлением, постоянно обнаруживающим свою ограниченность)» [\[10\]](#) .

Но мы не схватывали бы решающее в различии бесконечного и конечного познания и упустили бы сущность конечности, если бы сказали: божественное созерцание есть исключительно созерцание,

человеческое же, напротив, -
мыслящее созерцание. Скорее,
сущностное различие этих типов
познания первичным образом -
поскольку познание собственно есть
созерцание - заключается в самом
созерцании. И конечность
человеческого познания следует
искать в конечности ему
свойственного созерцания. То, что
конечное познающее существо
"также" должно мыслить, есть
только сущностное следствие
конечности его созерцания. Лишь так
действительно проясняется
сущностно служебное положение
"любого мышления". В чем же

заключается сущность конечного созерцания и тем самым - конечности человеческого познания вообще?

§ 5. Сущность конечности познания

Для начала мы можем вынести негативное суждение: конечное познание есть нетворческое созерцание. То, что оно в своей единичности может непосредственно представлять, должно быть уже налично прежде. Конечное созерцание зависит от созерцаемого как от самого по себе уже сущего. Данное созерцанию (*das Angeschaute*) выводимо из этого

сущего, и потому это созерцание также зовется *intuitus derivativus*, "производное", т. е. выводимое, созерцание [\[11\]](#) . Конечное созерцание сущего не способно само по себе дать себе предмет. Оно должно получать его. Не всякое созерцание как таковое, но лишь конечное является вос-принимаящим * . Характер конечности созерцания заключается, таким образом, в рецептивности. Однако конечное созерцание не может вос-принимать без того, чтобы воспринимаемое сообщало себя. Конечное созерцание по своей сущности должно быть

аффицируемым, задействиюемым в нем приходящим к созерцанию (Anschaubaren).

Поскольку сущность познания первично заключается в созерцании, и поскольку для всего обоснования метафизики темой является конечное существо человека, постольку Кант продолжает первое предложение "Критики" так: «Оно [созерцание], однако, имеет место лишь поскольку нам дан предмет; а это, опять-таки, возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь через то, что он определенным образом аффицирует душу» [\[12\]](#) . "По крайней мере для нас, людей" добавляется лишь во

втором издании. Что делает только более отчетливым то, что в первом издании с самого начала темой является конечное познание.

Поскольку человеческое созерцание, как конечное, воспринимает, возможность же воспринимającego "получения" требует аффектации, потому необходимыми являются фактические инструменты аффектации, "чувства". Человеческое созерцание не потому "чувственно", что его аффектация свершается через "инструменты чувств", но наоборот: поскольку наше Dasein конечно - экзистируя внутри уже наличного сущего, уже находясь в нем, - оно

необходимо должно вос-принимать это сущее, т. е. предоставлять сущему возможность сообщить себя. Для передачи сообщения необходимы инструменты. Сущность

чувственности состоит в конечности созерцания. Инструменты

аффектации потому суть чувственные инструменты, что они принадлежат конечному созерцанию, т. е. чувственности. Так Кант впервые получает онтологическое, несенсуалистское понятие чувственности. Если, в соответствии с этим, эмпирически аффективное созерцание сущего не совпадает однозначно с "чувственностью", то, в

сущности, остается открытой
возможность не-эмпирической
чувственности [\[13\]](#) .

Познание первично есть
созерцание, т. е. представление,
которое представляет
непосредственно само сущее. Если
же конечное созерцание должно
быть познанием, то оно должно
суметь само сущее как
открывающееся сделать всегда и для
каждого доступным в том, что и как
оно есть. Конечным созерцающим
существам данное созерцание сущего
должно быть равным образом
доступным. Однако же конечное
созерцание, как созерцание,

поначалу всегда является связанным с тем или иным созерцаемым единичным. Данное созерцаемое является познанным сущим лишь потому, что каждый может делать его понятным себе и другим, тем самым сообщая его. Так, к примеру, должно быть возможным определить это созерцаемое единичное, вот этот кусок мела, как мел, или же как тело, чтобы мы вообще оказались способны опознавать само это сущее как нечто тождественное (Selbige) для нас. Конечное созерцание, чтобы быть познанием, каждый раз нуждается в подобном определении

созерцаемого как такого-то и такого-то.

Далее, подобным определением представленное созерцанием представляется в отношении того, что оно есть "в общем". Определение, однако, не представляет тематически общее как таковое. Оно не делает предметом телесность вещи: определяющее представление созерцательно представленного хотя и принимает во внимание всеобщее, но лишь затем, чтобы, имея его в виду, обращаться к единичному и определять его, таким образом, из этого отношения-к... [всеобщему].

Это "общее" представление, как таковое служащее созерцанию, делает представляемое в созерцании более представимым, под одним схватывая многое, и на основании этого охватывания "являясь значимым для многого". Потому Кант называет этот акт общего представления (*repraesentatio per notas communes*) "представливанием в понятиях".

Определяющее представление оказывается тем самым "представлением [понятием] представления" (созерцания). Однако определяющее представливание в себе есть высказывание чего-то о чем-то (предикация).

«Следовательно, суждение является опосредованным познанием предмета, т. е. представлением о представлении предмета» [\[14\]](#) . Но "способность судить" - это рассудок; характерный для него акт представления делает созерцание "понятным".

Поскольку судящее определение сущностным образом определено созерцанием, мышление, исполняющее службу у созерцания, всегда с ним соединяется. Через подобное единение (синтез) мышление опосредованно связывается с предметом. Он же открывается в единстве мыслящего

созерцания (становится истинным). Соответственно, синтез мышления и созерцания открывает встречающееся сущее как предмет. Потому мы называем его истину-(вы-)являющим (wahr-(offenbar)machende), веритативным синтезом. Он совпадает с выше названным "установлением" предметной (sachliche) определенности самого сущего.

Однако мышление, в веритативном синтезе единящее себя с созерцанием, со своей стороны, собственно как суждение, является единением (синтезом) еще и в другом смысле. Кант говорит:

«Суждение - это представление единства сознания различных представлений, или представление их отношений, поскольку они составляют одно понятие» [\[15\]](#) . Суждения суть "функции единства", т.е. представление единого, синтезирующего, единства понятия в его предикативном характере. Это единое представление мы называем предикативным синтезом.

Но он, в свою очередь, не тождественен тому единению, в котором суждение выступает как связывание субъекта и предиката. Этот последний синтез субъекта и

предиката мы называем апофантическим.

Тем самым в веритативном синтезе, составляющем существо конечного познания вообще, предикативный и апофантический синтез необходимо смыкаются, создавая структурное единство синтезов.

Если утверждают, что сущность познания у Канта - это "синтез", то, поскольку выражение "синтез" оставляется в многозначной неопределенности, этот тезис еще ничего не говорит нам.

Конечное созерцание, как нуждающееся в определении,

зависимо от рассудка. Он же не только принадлежит конечности созерцания, но и сам является еще более конечным, поскольку у него отсутствует даже непосредственность конечного созерцания. Его типу представления необходим обходной путь обращения ко всеобщему, через которое и из которого становится понятийно представимым многообразие единичного. Эта свойственная сущности рассудка окольность (дискурсивность) является разительнейшим показателем его конечности.

Подобно тому, как метафизическая сущность конечного созерцания как рецептивности содержит в себе общий сущностный характер созерцания, состоящий в том, что оно, собственно, является "дающим", так же и конечность рассудка все-таки выказывает некий момент сущности абсолютного познания, т. е. "изначального [дающего начало] созерцания". Это изначальное созерцание в акте созерцания и через него впервые из себя подает созерцаемое сущее. Конечно, рассудок - как связанный с конечным созерцанием - столь же мало является творческим, как и оно.

Он никогда не созидает сущее, хотя, в отличие от воспринимающего характера деятельности созерцания, ему присуща своего рода продуктивность (Hervorbringen). Конечно, суждение о сущем не просто производит всеобщее, в котором понятийно представляется данное созерцаемое как таковое. Всеобщее в его предметном содержании черпается из самого созерцательного. Лишь тот способ, каким это предметное содержание, как охватывающее единство, приобретает значимость для многих, есть свершение рассудка.

Устанавливанием формы
понятия рассудок содействует
предоставлению нам содержания
предмета. В этом способе
"предоставления" проявляется
своеобразие пред-ставления
мышления. Хотя метафизическая
сущность так "устанавливающего"
рассудка и со-определяется этой
характеристикой "самодетельности"
("von sich aus"), первично она тем
самым не выражается.

Ранее конечность познания была
обозначена как вос-принимающее и
потому - мыслящее созерцание. Это
прояснение конечности исполнялось
в рассмотрении структуры

познавания. Учитывая
фундаментальное значение
конечности для проблематики
обоснования метафизики, существо
конечного познания должно быть
прояснено еще и с другой стороны, а
именно - в рассмотрении
познаваемого в этом познании.

Если конечное познание есть
вос-принимающее созерцание,
значит, само познаваемое должно
проявлять себя исходя из себя самого.
Потому-то выявляемое конечным
познанием есть, по существу, себя
выказывающее сущее, т.е.
являющееся, явление. Термин
"явление" имеет в виду само сущее

как предмет конечного познания. Точнее говоря, лишь для конечного познания вообще имеется нечто такое, как предмет v_i . Лишь оно находится в уже наличном сущем. Ведь бесконечному познанию не может предстоять - какое-либо уже наличное сущее, с которым оно могло бы соотнобразовываться. Подобное соотнобразывание-с... уже было бы чем-то определенным, следовательно - конечным. Бесконечное познание есть деятельность созерцания, позволяющая возникнуть самому сущему. Абсолютное познавание выявляет для себя сущее в его

возможности возникновения, всегда удерживая его "лишь" как возникающее в его возможности возникновения, т. е. как "вос-стание", выявление *предстоящим*, (Ent-stand) * . Поскольку сущее открыто для абсолютного созерцания, оно "есть" именно в своем приходе-к-бытию. Это - сущее как сущее само по себе, а не как предмет. Потому, строго говоря, сущность бесконечного познания еще не выражается словами о том, что «этот акт созерцания в себе самом только и производит установление 'предмета'».

Сущее "в явлении" есть то же ^{vii} сущее, что и сущее само по себе, и ничто иное. Лишь оно, именно как сущее, может, хотя и лишь для конечного познания, стать предметом. При этом оно открывается соответственно характеру и полноте возможностей восприятия и определения, коими располагает конечное познание.

Кант употребляет выражение "явление" как в узком, так и в широком значении. Явления в широком смысле (Phaenomena) суть "предметы" [\[16\]](#) , т. е. само сущее, выявляемое конечным познанием как мыслящим вос-принимающим

созерцанием. Явление в узком смысле имеет в виду в явлениях в широком смысле то, что, собственно, есть коррелят освобожденной от мышления (определения), присущей конечному созерцанию аффектации: содержания эмпирического созерцания. «Неопределенный предмет эмпирического созерцания зовется *явлением*» [\[17\]](#) . Являться - значит «быть объектом эмпирического созерцания» [\[18\]](#) .

Явления суть не просто кажимость, но само сущее. Это сущее, опять-таки, есть не что иное, как вещь в себе. Само сущее может быть явным без того, чтобы было

познано сущее "само по себе" (т. е. как "вос-стание"). Двойная характеристика сущего, как "вещи в себе" и как "явления", соответствует его двоякому отношению к бесконечному и конечному познанию: как сущего "в вос-стании" и как *того же* сущего в качестве предстояния (предмета).

Таким образом, если конечность человека в *Критике чистого разума* есть проблемный базис для обоснования онтологии, то это отличие конечного и бесконечного познания должно иметь для "Критики" особую значимость. Поэтому Кант говорит о *Критике*

чистого разума, что «она учит брать объект в *двояком значении* - как явление, или же как вещь в себе» [\[19\]](#)

. В строгом смысле, нельзя говорить об "объекте": ведь для абсолютного познания не может быть ничего *пред*-стоящего (Gegen-stände). В "Opus postumum" Кант пишет, что вещь в себе не есть иное сущее, нежели явление, т. е. «отличие понятий вещи в себе и вещи в явлении не объективно, но исключительно субъективно. Вещь в себе не есть иной объект, но иное отношение (respectus) представления к *тому же* объекту» [\[20\]](#) .

Исходя из этого истолкования понятий "явление" и "вещь в себе", ориентированного на отличие конечного и бесконечного познания, следует прояснить, что обозначают выражения "за явлением" и "просто явление". Этим "за" не может иметься в виду, что конечному познанию, как таковому, все-таки противостоит нечто как вещь в себе, так, что она, не будучи постигаемой "вполне", проявляет-таки свою сущность и временами косвенным образом становится видимой. Выражение "за явлением", напротив, подразумевает, что конечное познание, как конечное,

одновременно неизбежно сокрывает, причем с самого начала сокрывает так, что "вещь в себе" для него не только не является полностью, но и, по существу, вообще как таковая недоступна. То, что "за явлением" - это то же сущее, что и явление. Однако, поскольку оно [явление] дает сущее лишь в *пред*-стоянии, оно принципиально не позволяет рассмотреть его, "то же сущее", как "восстание". «Согласно *Критике* все в самом явлении есть, опять-таки, явление» [\[21\]](#) .

Таким образом, если полагают необходимым через позитивистскую критику доказать невозможность

познания вещей самих по себе, то в этом проявляется лишь превратное понимание того, что есть вещь в себе. Попытки подобного доказательства все еще опираются на предпосылку, будто вещь в себе есть нечто, что вообще может выступать в пределах конечного познания, а именно - как предмет, чья фактическая недоступность может и должна доказываться. Соответственно, в обороте "просто явление", "просто" не является ограничением и умалением действительности вещи, но лишь негацией того, что сущее познается в человеческом познании бесконечно.

«... даже в самых глубоких исследованиях предметов чувственного мира мы имеем дело не с чем иным, как с явлениями» [\[22\]](#) .

Наконец, сущность отличия явления и вещи в себе проявляется особенно отчетливо в двойственном значении выражения "вне нас" ("außer uns") [\[23\]](#) . В обоих значениях всегда имеется в виду само сущее. Как вещь сама по себе, оно вне нас, поскольку мы, как конечные существа, лишены ему сообразного способа бесконечного созерцания. Если же это выражение обозначает явление, то оно вне нас, поскольку мы сами ведь не есть это сущее, а

лишь имеем доступ к нему. Разъяснение отличия конечного и бесконечного познания, имеющее в виду различные характеристики в нем познаваемого, одновременно, с другой стороны, показывает, что эти фундаментальные для "Критики" понятия - явление и вещь в себе - вообще могут стать понятными и позднее вырасти в проблему лишь при последовательном фундировании их проблематикой конечности человеческого существа. В любом случае, они не представляют собой два друг за другом расположенных предметных слоя в пределах "единственного" и

совершенно индифферентного познания.

Этой характеристикой конечности человеческого познания выявлено существенное того измерения, внутри которого следует проводиться обоснованию метафизики. Тем самым мы получили и более ясный план предстоящего пути возвращения к истокам внутренней возможности онтологии.

§ 6. Изначальная основа обоснования метафизики

Интерпретация сущности познания вообще и его конечности в частности в итоге дает следующий

результат: конечное созерцание (чувственность) как таковое нуждается в определении со стороны рассудка. С другой стороны, и конечный рассудок сам по себе зависим от созерцания; «Ведь слова понятны лишь в том случае, если им соответствует нечто в созерцании»

[\[24\]](#) . Потому, когда Кант говорит: «Ни одну из этих способностей [чувственность или рассудок] нельзя предпочесть другой» [\[25\]](#) , - то кажется, что это противоречит тому, что он все-таки определяет созерцание как фундаментальную характеристику познания. Но необходимая принадлежность

чувственности и рассудка
сущностному единству конечного
познания не исключает, но
предполагает возможность иерархии,
если мышление в структурном
отношении опирается на созерцание
как на ведущий акт представления.
Когда мы пытаемся проникнуть во
внутренний смысл кантовской
проблематики, именно эта
иерархичность не позволяет
пренебрегать взаимосвязанностью
чувственности и рассудка, быть ей
сглаженной в безразличной
корреляции содержания и формы.

Может показаться, что в деле
возвращения к изначальной основе

возможности конечного познания достаточно констатировать простую и взаимосвязанную двойственность его элементов. Тем паче, что сам Кант ясно ориентировал "возникновение" (Entspringen) нашего познания на "два основных источника души". «Наше познание исходит из двух основных источников души, из которых первый - это восприятие представлений (рецептивность впечатлений), второй же - способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий)» [\[26\]](#) . Кант говорит и еще четче: «кроме двух этих источников познания»

(чувственности и рассудка), у нас нет «никакого иного» [\[27\]](#) .

Но эта двоякость источников не есть простое соседство: лишь в predetermined их структурой единении обоих конечное познание может соответствовать своей сущности. «Лишь из их соединения может возникнуть познание» [\[28\]](#) . Единство этого единения, однако, не является итогом позднейшего сцепливания этих элементов; наоборот, именно то, что соединяет их, этот "синтез", и позволяет возникнуть элементам в их взаимосвязанности и единстве. Если же конечное познание имеет свою

сущность именно в изначальном синтезе основных источников, а обоснование метафизики должно продвигаться к сущностному основанию конечного познания, то нельзя упустить того, что уже при предварительном обозначении "двух основных источников" дается указание на их первичное основание, т. е. на их изначальное единство.

Ведь и сам Кант и во "Введении" к *Критике чистого разума*, и в ее заключении добавляет к простому перечислению двух основных источников заслуживающую внимания характеристику: «Лишь поскольку это кажется необходимым

для введения или предварительного напоминания, следует указать, что имеются два ствола человеческого познания, вырастающие, возможно, из сообщного, но нам неизвестного корня, а именно - *чувственность* и *рассудок*. Через первую - предметы нам даются, через вторую - мыслятся» [\[29\]](#) . «Мы довольствуемся здесь завершением нашего дела, а именно - наброском лишь *архитектоники* любого познания из *чистого разума*, и начинаем от той точки, где разветвляется всеобщий корень нашей способности познания, и выделяются два ствола, один из которых - *разум*. Я понимаю здесь

под разумом высшую способность познания в целом и, следовательно, противопоставляю рациональное эмпирическому» [\[30\]](#) .

"Эмпирическое" указывает здесь на опытно вос-принимающее, рецептивность, чувственность как таковую.

"Источники" здесь постигаются как "стволы", исходящие из некоторого общего корня. Но в то время, как в первом положении "сообщный корень" обозначается как "возможный", во втором, "всеобщий корень" утверждается как действительный. Тем не менее, в обоих случаях на этот корень лишь

указывается. Кант его не только не исследует, но даже обозначает как "нам неизвестный". Отсюда выясняется нечто существенное для общего характера кантовского обоснования метафизики: она не ведет к ясной как солнце абсолютной очевидности первого положения или принципа, но идет и сознательно указывает в непознанное. Это - философствующее обоснование философии.

II. СПОСОБ РАСКРЫТИЯ ИСТОКА

§ 7. Разметка стадий обоснования онтологии.

Обоснование (Begründung)

метафизики - это набросок внутренней возможности априорного синтеза; его сущность должна быть определена, а ее возникновение из ее изначального основания предъявлено. Разъяснением существа конечного познания и означением основных его источников было описано измерение раскрытия сущностного истока. Тем самым, однако, вопрос о внутренней возможности априорного синтетического познания одновременно получил большую значимость и сложность.

Итогом предварительного разбора проблемы обоснования метафизики было следующее [\[31\]](#) : познание сущего возможно лишь на основании предшествующего свободного от опыта познания бытийного состава сущего. Если конечное познание, о чьей конечности как раз и спрашивается, по своей сущности является воспринимаяще определяющим созерцанием сущего, то для того, чтобы было возможно конечное познание сущего, оно должно основываться на предшествующем любому восприятию познании бытия сущего. Следовательно, для

возможности конечного познания
сущего необходимым является не-
воспринимающее (мнимо
неконечное) познание, подобное
"творческому" созерцанию
(Anschauung).

Так вопрос о возможности
априорного синтеза
конкретизируется в следующем: как
конечное существо, как таковое
находящееся среди сущего и
определенное к его восприятию,
может познавать сущее до какого бы
то ни было восприятия, т. е.
созерцать и не быть-таки его
"творцом"? Иначе говоря: как,
согласно собственному бытийному

составу, должно быть этому конечному существу, чтобы было возможно это свободное от опыта установление (Beibringen) бытийного состава сущего, т. е. онтологический синтез?

Однако, если вопрос о возможности априорного синтеза ставится так, а каждое познание как конечное состоит из двух названных элементов, т. е. само является синтезом, то вопрос о возможности априорного синтеза некоторым образом усложняется. Ведь этот синтез не идентичен с выше названным веритативным синтезом, касающимся

исключительно онтического познания.

Онтологический синтез, как познание вообще, уже синтетичен, так что обоснование должно начинаться выявлением чистых элементов (чистое созерцание и чистое мышление) чистого познания. Затем следует прояснить, какой характер имеет изначальное сущностное единство этих чистых элементов, т. е. чистый веритативный синтез. Ведь его природа должна быть такова, чтобы он мог а priori определять чистое созерцание. Присущие ему понятия не только по своей понятийной форме, но и по

своему содержанию должны иметь доопытное происхождение. Это, однако, значит, что необходимо присущий чистому веритативному синтезу чистый предикативный синтез является предикативным синтезом особого рода. Потому в проблеме априорного синтеза как синтеза онтологического вопрос о сущности "онтологических предикатов" занимает центральное место.

Вопрос же о внутренней возможности сущностного единства чистого веритативного синтеза, однако, сдвигается еще глубже - к прояснению изначальной основы

внутренней возможности этого синтеза. Лишь через раскрытие сущности чистого синтеза из его основы обретаётся понимание того, в какой мере онтологическое познание может быть условием возможности онтического. Тем самым определяется (*umgrenzt sich*) полное существо онтологической истины.

Таким образом, обоснование онтологии проходит пять стадий, обозначаемых следующим образом:

- 1) Сущностные элементы чистого познания.
- 2) Сущностное единство чистого познания.
- 3) Внутренняя возможность сущностного единства

онтологического синтеза. 4) Основа внутренней возможности онтологического синтеза. 5) Полное сущностное определение онтологического познания.

§ 8. Метод раскрытия истока

Уже предварительная характеристика сущностного строения здания конечного познания выказывает в нем богатство взаимосвязанных структур синтеза. Поскольку же чистый веритативный синтез содержит идею некоего не-конечного познания, вопрос о возможности онтологии для конечного существа усложняется. Выходит, что, следуя к изначальному

ОСНОВАНИЮ ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ
КОНЕЧНОГО ПОЗНАНИЯ И ИХ ВОЗМОЖНОМУ
ЕДИНСТВУ, МЫ НАПРАВЛЯЛИСЬ В
НЕИЗВЕСТНОЕ.

Учитывая такой характер
ведущей проблемы и измерения ее
возможного исследования, не
удивительно, что способ раскрытия
истока и метод возвращения к
изначальному основанию поначалу
будут неопределенными. Полнота их
определенности будет вырастать
только по мере продвижения в
дотолу сокрытую область, при
разборе раскрывающегося там. Ведь
область раскрытия истока есть не
что иное, как человеческая "душа"

(mens sive animus). Ее исследование (Erschließung) отводят "психологии". Но поскольку при этом дело идет и об истолковании "познания", чей сущностью обыкновенно выступает суждение (λόγος), то этому открывающему исследованию души должна быть причастна и логика. Для внешнего взгляда "психология" и "логика" делят между собой задачу, т. е. оспаривают друг у друга первенство и при этом необходимым образом расширяются и преобразуются.

Однако по рассмотрению, с одной стороны, изначальности и необычайности того, что ищет Кант,

а, с другой стороны, сомнительности традиционных, вообще не приложимых к подобной проблематике "логики" и "психологии", представляется безнадежным делом искать обретения существенного в кантовском обосновании метафизики на путях "логической" или "психологической" постановки вопроса, или же на пути их формального объединения. То, что "трансцендентальная психология" есть лишь выражение, фиксирующее некое затруднение, становится ясно, как только понимают, какие принципиальные и методические

затруднения стоят на пути
определения конечного
человеческого существа.

Остается лишь одно: оставить
открытым метод раскрытия истока,
поспешно не втискивая его в
традиционную или выдуманную
дисциплину. При этом оставлении-
открытым (*Offenlassen*) характера
метода, естественно, должно
помнить сказанное самим Кантом о
его работе непосредственно по
завершению *Критики чистого
разума*: «Такого рода исследование
(*Nachforschung*) всегда будет
трудным» [\[32\]](#) .

Тем не менее необходимым является общее обозначение принципиального методического характера этого обоснования метафизики. Тип этого исследования может быть определен как "аналитика" в самом широком смысле. Оно касается чистого конечного разума в перспективе того, как он из основы своего существа делает возможным онтологический синтез. Потому Кант и называет "Критику" "изучением нашей внутренней природы" [\[33\]](#) . Это раскрытие сущности человеческого существования, однако, является "для философов даже долгом" viii .

При этом "аналитика" - это не разрешение в смысле разбиения чистого конечного разума на элементы, но, напротив, "разрешение" как оживляющее освобождение ростка онтологии. Она раскрывает те условия, которые позволяют прорасти онтологии как целому, согласно ее внутренним возможностям. Такая аналитика, по собственным словам Канта, есть "самим разумом принесение к свету" того, "что произведено исключительно из себя самого разумом" [\[34\]](#) . Так аналитика становится предоставлением возможности увидеть генезис

сущности чистого конечного разума из его собственной основы.

Потому такая аналитика включает в себе и набрасывающее предвосхищение внутренней сущности конечного чистого разума в ее полноте. Лишь в подобном конструктивном проникновении (Durchkonstruieren) в эту сущность становится зримой сущностное строение онтологии. Будучи раскрыто таким способом, оно одновременно определит и конструкцию необходимого для него фундамента. Это набрасывающее раскрытие целого, того, что делает возможной онтологию в ее

сущности, приводит метафизику к ее
основанию и той почве, где она
укоренена как неизбывная
человеческая "страсть" [\[35\]](#)
("Heimsuchung").

В. ПРОЕКТ ВНУТРЕННЕЙ ВОЗМОЖНОСТИ ОНТОЛОГИИ: СТАДИИ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ.

В этом месте интерпретации
"Критики" следует еще раз и с
большой точностью удостовериться в
ведущей проблеме. Был задан вопрос
о сущностной возможности
онтологического синтеза. Будучи
развернутым, вопрос звучит так: как
возможно для конечного
человеческого существа изначально

перешагивать (трансцендировать)
сущее, каковое не только им самим
не сотворено, но от которого зависит
и сама возможность его
экзистирования как человеческого
существа? Проблема возможности
онтологии, таким образом, является
вопросом о сущности и сущностной
основе трансценденции
предварительного разумения бытия.
Потому проблема
трансцендентального, т.е.
образующего трансценденцию,
синтеза может быть поставлена и
так: как сообразно своей внутренней
сущности должно быть конечному
существу, называемому нами

человеком, чтобы оно вообще могло быть открытым существу, которым оно само не является, и которое поэтому должно само быть способным предъявлять себя?

Стадии ответа на этот вопрос уже были указаны выше [\[36\]](#). Теперь следует проследовать им в частности, но не претендуя на полноту исчерпывающей интерпретации. При этом мы следуем внутреннему движению кантовского обоснования, хотя и не придерживаясь его собственного расклада и формулировок. Следует отступить за них, чтобы суметь оценить пригодность, оправданность

и ограниченность внешней
архитектоники *Критики чистого*
разума, исходя из изначального
понимания внутренней
направленности обоснования.

**ПЕРВАЯ СТАДИЯ
ОБОСНОВАНИЯ
Сущностные элементы
чистого познания**

Если мы должны показать
сущность априорного
синтетического познания, то сначала
следует прояснить состав его
необходимых элементов. Как
познание, трансцендентальный
синтез должен быть созерцанием, и

как априорное познание - чистым созерцанием. Как присущее конечности человека чистое познание, чистое созерцание должно необходимо определяться чистым мышлением.

а) Чистое созерцание в конечном познании

§ 9. Прояснение пространства и времени как чистых созерцаний

Возможно ли в конечном познании сущего найти нечто подобное чистому созерцанию? Этот вопрос касается непосредственной, хотя и безопытной, возможности встречи (Begegnenlassen) с

единичным. Ведь чистое созерцание именно как конечное есть воспринимающее представление. Однако воспринимаемое в этом случае, когда дело идет о познании бытия, а не сущего, не может быть в качестве наличного подающим себя сущим. Напротив, чисто воспринимающее представление должно само подавать себе представимое (Vorstellbares). Потому чистое созерцание должно быть определенным образом "творческим".

Представляемое в чистом созерцании не есть сущее (не предмет, не являющееся сущее), но и

не есть просто ничто. Тем настоятельнее следует определиться с тем, что представляется в чистом созерцании, и лишь для него характерным способом, и как следует ограничить, в соответствии с представляемым, способ его представления.

Как чистые созерцания Кантом устанавливаются пространство и время. Сначала следует показать в связи с пространством, как оно дает о себе знать в конечном познании сущего, и в чем, соответственно этому, можно собственно выявить его сущность.

Кант приступает к сущностному раскрытию пространства и времени, предпосылая негативную характеристику феномена образующейся в ней позитивной.

Не случайно то, что эта сущностная характеристика начинается негативным образом. Она начинается отрицательным высказыванием, что пространство и время не суть это и то, т. к. должное быть схваченным позитивно предварительно и по-существу уже известно; причем не столько познано, сколько определенным образом истолковано превратно. Пространство, т. е. отношения

наряду-, сверху- и позади- одно другого не обнаруживаются где-то "здесь" или "там". Пространство не есть наличная среди иного сущего вещь, не "эмпирическое представление", т. е. не есть представляемое в подобном представлении. Ведь для того, чтобы наличное смогло выказать себя как протяженное в определенных пространственных отношениях, пространство должно прежде всякого вос-принимającego постижения наличного уже быть открытым. Оно должно быть представлено как то, "в чем" только и может встретиться наличное: пространство для

конечного человеческого познания
есть необходимое и изначальное, т. е.
чистое, представляемое.

Поскольку же это
представляемое "имеет значимость"
"для любого" единичного
пространственного отношения, то,
кажется, что оно есть представление,
которое "значит для многих", т. е.
понятие. Опять-таки, сущностный
анализ того, что здесь
представляется как пространство,
раскрывает свойственный этому
представляемому способ
представления. Пространство не
есть, как, вновь негативно, говорит
Кант, "дискурсивное" представление.

Единство пространства не собирается связью многих единичных пространственных отношений, и не выстраивается сравнивающим их рассмотрением. Единство пространства - это не единство понятия, но единство чего-то в самом себе уникально единого (einzig Eines). Многие единичные пространства суть лишь ограничения единого пространства. Оно же не есть лишь нечто ограничиваемое: ведь сами ограничивающие границы сущностно относятся к нему, т. е. пространственны. Это единое пространство является вполне самим собой в каждой своей части.

Представление пространства есть, таким образом, непосредственное представление некоторого уникально единого, т. е. созерцание. Поэтому существо созерцания должно быть определено как *repraesentatio singularis*. Ведь пространство, согласно выше сказанному, есть данное созерцаемое в чистом созерцании.

Однако чистое созерцание как созерцание должно не просто непосредственно подавать созерцаемое, но в его полноте (*ganz*). Это чистое созерцание не есть восприятие только какой-то части: одновременно с ограничениями

показывается и целое.
«Пространство представляется как
бесконечная данная величина» [\[37\]](#) .
Пространство есть величина (Große),
что, однако, не значит - оно есть
"столь и столь великое (Großes)";
поэтому "бесконечная величина"
также не значит - "беспредельно"
великое. "Величина" здесь означает
величинность, которая только и
делает возможным столь и столь
количественно великое
("Quantitäten"). «"Сколько" (Quantum),
в котором только и может быть
определено всякое количество
(Quantität), в рассмотрении
множества частей является

неопределенным и континуальным: пространством и временем» [\[38\]](#) .

То, что эта величинность "бесконечна", означает в таком случае: пространство не то чтобы отлично от своих определенных единичных частей по степени и богатству соположений (*Zusammensetzung*), но бесконечно, т. е. сущностно различно. Оно имеется до любых частей как возможное для ограничения единое целое. Таковое не имеет, подобно общности понятия, множественное единичное "под собой", но "в себе" - как уже в нем самом созерцаемое. Это чистое созерцание целого всегда подает и

"части". Представление подобной "бесконечной" величинности как данной есть, таким образом, подающее созерцание. Поскольку это единое целое может быть дано сразу, это представление позволяет возникнуть его вообще представимому, и потому зовется "изначальным" представлением [\[39\]](#).

Следовательно, несомненно, что чистое созерцание обладает своим данным созерцаемым: так, что как раз оно само и дает его в созерцании и через таковое. Данное созерцаемое, конечно, не является наличным сущим, и само не постигается тематически в этом чистом

созерцании. В обхождении с вещами и в их восприятии их пространственные отношения хотя и "созерцаются", но в принципе не имеют в виду как таковые. Данное созерцаемое в чистом созерцании предстает предварительному обозрению непредметно и нетематично. Предварительно обзревается при этом единое целое, которое делает возможным структурирование множественного, как имеющегося наряду-с-, под- и за-. То, что созерцается в этом "способе созерцать", не есть просто ничто.

Уже из вышесказанного может быть сделан вывод, что дальнейшее прояснение "изначально представляемого" в чистом созерцании окажется возможным лишь в том случае, если удастся еще более однозначно прояснить то, в каком смысле чистое созерцание является "изначальным", т. е. как оно позволяет возникнуть своему созерцаемому (Angeschautes).

§ 10. Время как универсальное чистое созерцание ^{ix}

Чистое созерцание отыскивается как сущностный элемент онтологического познания, на котором зиждется опыт сущего.

Пространство же, как чистое созерцание, подает лишь целое тех отношений, в которых упорядочиваются события воздействия на внешние чувства. Однако одновременно мы находим данности "внутреннего чувства", которые не обнаруживают ни пространственной оформленности, ни пространственных связей, но проявляются лишь как смена состояний нашей души (представлений, стремлений, настроений). То, на что мы первоначально, пусть непредметно и нетематично, обращаем внимание в опыте этих явлений - это чистая

последовательность (das reine Nacheinander). Поэтому время есть «форма внутреннего чувства, т. е. процесса созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния» [\[40\]](#) .
Время определяет «отношение представлений в нашем внутреннем состоянии» [\[41\]](#) . «... время не может быть определением внешних явлений; оно не относится ни к внешнему виду (Gestalt), ни к положению и т.п.» [\[42\]](#)

Так два чистых созерцания - пространство и время - наделяются различными областями опыта, и поначалу кажется невозможным найти чистое созерцание, которое

конституировало бы любое познание бытия доступного опыту сущего и тем позволяло бы универсально поставить проблему онтологического познания. Но сразу за отнесением этих чистых созерцаний к двум областям явлений Кант утверждает следующее: «Время - это априорное формальное условие всех явлений вообще» [\[43\]](#) . Следовательно, время имеет первенство перед пространством. И как универсальное чистое созерцание оно должно стать ведущим и основным сущностным элементом чистого, образующего трансценденцию познания.

Наша интерпретация должна показать, как время через отдельные стадии обоснования метафизики все более и более выдвигается в срединный пункт и только так изначальнее, чем это было возможно для предварительного указания в трансцендентальной эстетике, раскрывает свое собственное существо.

Как же Кант обосновывает это первенство времени как универсального чистого созерцания? Поначалу может показаться, что Кант отрицает наличие у внешних явлений временных определений, тогда как именно там обыденный опыт, в ходе

светил и в естественных процессах вообще (рост и отмирание), обнаруживает время, причем столь непосредственно, что время отождествляется с "небом". Однако Кант не просто оспаривает у внешних явлений временную определенность: ведь время утверждается им и как формальное условие *a priori* всех явлений. Один тезис отнимает внутривременность у физически наличного, другой - придает ему ее. Как можно объединить эти противоположные высказывания? Если Кант ограничивает время как чистое созерцание данностями внутреннего

чувства, т. е. представлениями в самом широком смысле, то именно в этом ограничении заключается расширение области возможного для него, внутри которой оно может действовать как предварительный способ созерцания. Среди представлений есть и такие, которые, как представления, делают возможной встречу с тем сущим, каковым само представляющее существо не является. Потому кантовское размышление и избирает этот путь:

Поскольку все представления как состояния представления непосредственно происходят во

времени, то и представляемое в представлении как таковое принадлежит времени. Кроме непосредственной внутривременности представления, мы имеем опосредованную внутривременность представляемого, т. е. тех "представлений", которые определены через внешнее чувство. Т. к. внешние явления внутривременны лишь опосредованно, то им определенным образом свойственно временное определение, а определенным - нет. Аргументация от внутривременности внешнего процесса созерцания как процесса психического к

внутривременности в нем
созерцаемого существенно
облегчается для Канта
двузначностью выражения
"созерцание", или "представление";
ведь это выражение, в одном случае,
полагает состояние души, но
одновременно и то, что оно как
состояние души имеет предметом.

Подтверждается ли это
обоснование универсальности
времени как чистого созерцания, а
тем самым - его центральной
онтологической функции, может ли
оно быть решающим, отказывается
ли при этом пространство как
чистому созерцанию в возможности

быть центральной онтологической функцией - эти вопросы пока остаются открытыми [\[44\]](#) .

Говоря в общем, обоснование универсальности времени как чистого созерцания возможно лишь в том случае, если, хотя и пространство, и время как чистые созерцания, равно принадлежат "субъекту", время будет присущим субъекту изначальнее, нежели пространство. Непосредственно ограниченное данностями внутреннего чувства время, тем не менее, лишь тогда окажется онтологически более универсальным, если субъективность

субъекта состоит в открытости
сущему. Чем субъективнее время, тем
изначальнее и полнее способность
субъекта снимать свои границы
(Einschränkung).

Универсальная онтологическая
функция, которую Кант с самого
начала обоснования приписывает
времени, таким образом, может быть
вполне оправдана лишь тем, что
именно [раскрытие] самого времени,
причем в его онтологической
функции, т. е. как сущностной
составной части чистого
онтологического познания, будет
приводить нас к более изначальному

определению сущности субъективности [\[45\]](#) .

"Трансцендентальная эстетика" имеет задачей выявление онтологического αἰσθησις'a, который делает возможным "априорное раскрытие" бытия сущего. Поскольку в любом познании первенство сохраняется за созерцанием, то мы установили «одну из необходимых частей для разрешения общей задачи трансцендентальной философии» [\[46\]](#) (онтологии).

Как при малейшем упущении значения чистого созерцания как сущностного элемента онтологического познания, так и при

изолирующей интерпретации
элемента будет невозможным
выявить этот элемент даже в его
элементарной функции. Не отказ от
трансцендентальной эстетики как от
предварительной формулировки
проблемы, но удержание и
конкретизация ее проблематики
должно быть подлинной целью
проводимого Кантом обоснования;
иначе говоря, это, без сомнения, и
есть сама его задача.

Сначала, однако, следует в том
же изолирующем рассмотрении
установить второй сущностный
элемент чистого конечного познания:
чистое мышление.

б) Чистое мышление в конечном познании

§ 11. Чистое понятие рассудка (ноция)

Другой элемент конечного человеческого познания - это мышление, которое, как определяющее представление, направлено на созерцаемое в созерцании и, таким образом, служит исключительно созерцанию. Предмет созерцания, всегда единичный, однако, определяется как "такой-то и такой-то" в "общем представлении", т. е. в понятии. Поэтому конечное мыслящее созерцание - это познание через

понятия; чистое познание есть чистое созерцание через чистые понятия. Это следует доказать, если вообще желают удостовериться в полноте сущностного состава чистого познания. Но чтобы суметь найти такие чистые понятия, прежде всего необходимо прояснить, что под этим названием отыскивается.

В представлении, скажем, липы, бука или ели как деревьев, единичное созерцаемое определяется как такое-то и такое-то в перспективе "имеющего значение для многого". Эта "многозначность" хотя и означает представление как понятие, но не касается изначальной

сущности такового. Ведь
"многозначность" как производная
характеристика, зиждется, со своей
стороны, на том, что в понятии
представляется единое, в котором
совпадают многие предметы.
Понятийное представление есть
предоставление возможности
совпадения многого в этом одном.
Потому единство этого единого
должно предвосхищающим образом
усматриваться и учитываться для
любого определяющего
высказывания о многом.
Предварительное усмотрение
единого, в котором должно совпадать
многое, есть принципиальный акт

образования понятий. Кант называет его "рефлексией". Она есть «размышление о том, как различные представления могут быть схвачены в одном сознании» [\[47\]](#) .

Подобное размышление выделяет охватывающее многое единство как таковое, так что в связи с этим единством сравнивается многое (Komparation); при этом отстраняется все не сообразующееся с удерживаемым единым (абстракция в кантовском смысле). Представляемое в понятийном представлении - это «одно представление, поскольку оно может содержаться в различных» [\[48\]](#) . В

понятии не просто представляется нечто фактически присущее многому, но это присущее, по мере его соответствия, т. е. в его единстве. Это охватывающее единое как представляемое является понятием, и потому Кант по праву пишет: «Говорить о всеобщих или об общих понятиях - просто тавтология» [\[49\]](#) .

Поскольку представление преобразуется в понятие в принципиальном акте предварительного усмотрения значащего для многого единого, по Канту - в рефлексии, то понятия также зовутся рефлексивными (reflektierte), т. е. возникающими из

рефлексии, представлениями. Понятийный характер представления - что его представляемое имеет форму значащего для многого единого - всегда возникает из рефлексии. Однако то, что при этом, по своему материальному содержанию (Wasgehalt), является определяющим единым, преимущественно вырастает из эмпирически сравнивающего и отвлекающе отстраняющегося акта созерцания. Потому исток материального содержания таких эмпирических понятий не есть проблема.

В случае же "чистого понятия", напротив, отыскивается "рефлексивное" представление, чье материальное содержание сущностным образом не может быть считано с явлений. Потому его содержание должно обретать a priori. Понятия, которые и по своему содержанию даны a priori, Кант называет ноциями, *conceptus dati a priori* [\[50\]](#) .

Имеются ли подобные понятия? Преднаходимы ли они доопытно в человеческом рассудке? Как рассудок, сам являясь лишь зависимым от подающего созерцания, пустой функцией

связывания, может давать материальное содержание? И может ли вполне в рассудке быть найдено такое данное представляемое нечто (Was), если он, как это имеет место сейчас, будет изолирован от всякого созерцания? Если рассудок сам по себе должен быть истоком не только формы всякого понятия как такового, но также и содержания определенных понятий, то этот исток может заключаться лишь в принципиальном акте образования понятий как таковом - в рефлексии.

Всякое определение нечто как нечто (суждение) содержит «единство деятельности,

упорядочивающей различные представления под одно общее (gemeinschaftliche)» [\[51\]](#) . Эта деятельность рефлектирующего единения, однако, возможна лишь в том случае, если она уже проводится в предвосхищающем усматривании единства, лишь в свете которого единение вообще возможно. Следовательно, само рефлексирование, совершенно отстраняясь от того, что в понятии есть результат его деятельности, является предварительным представлением определяющего (führende) единения единства как такового. Если же в самом

рефлектировании уже заложено представление единства, то это значит: сущностной структуре принципиального акта рассудка присуще представление единства.

Сущность рассудка - это изначальное схватывание (Begreifen). В структуре деятельности рассудка как представляющего единения уже имеются представления определяющего единства. Эти представляемые единства суть содержание чистых понятий. Материальное содержимое этих понятий есть, соответственно, делающее единение возможным единство. Потому представление

этих единств само по себе, на основании своего специфического содержимого, уже а priori является понятийным. Чистому понятию не нужно содействие понятийной формы. Оно само в изначальном смысле является ею.

Поэтому чистые понятия не возникают впервые через акт рефлексии, они не суть рефлексивные понятия, но изначально принадлежат к сущностной структуре рефлексии, т.е. суть в, *совместно* и для рефлексии действующие представления - рефлектирующие понятия. «Вообще все понятия,

откуда бы они не черпали свою материю, суть рефлексивные; т.е. в логическое отношение значимости для многого приведенное представление. Следовательно, это понятия, чей целостный смысл есть не что иное, как [конституирование] той или иной рефлексии, под которые подводятся (unterworfen) имеющие место представления. Они могут называться понятиями рефлексии (conceptus reflectens); и поскольку любой тип рефлексии имеет место в суждении, то они становятся собственно деятельностью рассудка, которая сама по себе, как основание

возможности судить, ориентирована в суждении на [структуру] отношения» [\[52\]](#) .

Так что в рассудке как таковом имеются чистые понятия, и "анализ самой способности рассудка" должен прояснить эти соконституирующие сущностную структуру рефлексии представления.

§ 12. Ноции как онтологические предикаты (категории)

Чистый рассудок сам по себе предоставляет многообразное, чистые единства возможного единения. Но если возможные способы единения (суждения)

составляют завершенную связность, т.е. завершенную природу самого рассудка, тогда систематическое целое многообразия чистых понятий следует искать в чистом рассудке. Это целое есть система предикатов, применяемых в чистом познании, т.е. высказываемых о бытии сущего. Чистые понятия имеют характер онтологических предикатов, издавна называемых "категориями". Потому таблица суждений является истоком категорий и их таблицей.

Этот исток категорий много раз подвергался и будет вновь и вновь подвергаться сомнению. Главный упор делается на сомнительность

самого изначального истока - таблицы суждений как таковой и достаточности ее обоснования. На деле же Кант не выводит многообразие функций суждения из сущности рассудка. Напротив, он предлагает готовую таблицу, разделенную на четыре "главных момента": количество, качество, соотношение, модальность [\[53\]](#) . Действительно ли и насколько эти четыре момента зиждятся на сущности рассудка - им не показывается ^X . Могут ли они вообще быть чисто формально-логически обоснованы - в этом можно усомниться.

Тогда, однако, становится вообще неясным, какой характер имеет эта таблица суждений. Колеблется и сам Кант, называя ее то "трансцендентальной таблицей" [\[54\]](#), то "логической таблицей суждений" [\[55\]](#). Так не возвращается ли кантовский упрек аристотелевской таблице категорий к его собственной таблице суждений?

Мы не собираемся здесь решать, являются ли, и если да - то насколько, разнообразные упреки в адрес кантовской таблицы суждений оправданными, и касаются ли они ее принципиального изъяна, но лишь укажем, что подобная критика

таблицы суждений, как предполагаемая критика изначального истока категорий, в принципе уже упускает решающую проблему. Ведь категории не только фактически не выводятся из таблицы суждений: они вообще не выводимы из нее. Пока это невозможно показать, поскольку на теперешней стадии разъяснения изолированных элементов чистого познания сущность и идея категорий вообще еще не может быть определена и даже проблематизирована.

И если сейчас вопрос об истоке категорий принципиально еще не может быть задан, то в перспективе

подготовки вопроса о возможности онтологического познания таблице суждений должно иметь и другую функцию, нежели вышеуказанная.

Кажется, легко ограничиться задачей, которую ставит 1-я стадия обоснования. Ведь что может быть доступнее выделения элементов чистого познания, чистого созерцания и чистого мышления, в их сопоставлении? Однако при этом изолировании с самого начала не должно упускаться из виду, что проблемой здесь для нас является конечное чистое познание. В соответствии с вышесказанным, это значит: второй элемент, чистое

мышление, занимает сущностно служебное положение по отношению к созерцанию. Следовательно, чистому мышлению сущностным образом, не случайно и не дополнительно, присуща отнесенность к чистому созерцанию. Если чистое понятие первоначально постигается как ноция, то этим второй элемент чистого познания еще вовсе не обретается в своей элементарной характерности, но, напротив, лишается своего решающего сущностного момента - внутренней связи с созерцанием. Потому чистое понятие как ноция

является лишь фрагментом второго элемента чистого познания.

Поскольку чистый рассудок не рассматривается в отношении своей сущности, т.е. своей чистой связанности с созерцанием, исток ноций как онтологических предикатов вовсе не может быть раскрыт. Потому таблица суждений не является "источком категорий", но исключительно "руководством к открытию всех понятий рассудка". В ней должно иметься указание на завершенное целое чистых понятий; но дать раскрытие полной сущности чистых понятий как категорий она не может. Правда, здесь остается

открытым, может ли таблица суждений, как ее вводит и раскрывает Кант, взять на себя хотя бы эту ограниченную функцию разметки систематического единства чистых понятий рассудка.

Из показанного становится вполне очевидным: чем радикальнее попытка изолировать чистые элементы конечного познания, тем глубже невозможность подобного изолирования и явственнее - отнесенность чистого мышления к созерцанию. Так, однако, проявляется искусственность первой попытки характеристики чистого познания. Ведь чистые понятия

могут быть определены как онтологические предикаты лишь в том случае, если они понимаются из *сущностного единства* конечного чистого познания.

ВТОРАЯ СТАДИЯ ОБОСНОВАНИЯ

Сущностное единство чистого познания

Изолированные чистые элементы чистого познания суть: время как универсальное чистое созерцание и ноции как мыслимое в чистом мышлении. Однако, если изолирующему рассмотрению не удастся вполне постичь элементы

как таковые, то это вовсе не значит, что их единство должно обретаться посредством некоего привходящего связывания изолированных частей. Если же мы не желаем останавливаться на негативной характеристике того, что это единство не может быть связью между элементами, привносимой лишь дополнительно, то тем самым обостряется и проблема сущностного единства чистого познания.

Конечность познания проявляет своеобразную внутреннюю отнесенность мышления к созерцанию, или даже необходимость определения

последнего через первое.
Взаимосвязанность элементов указывает на то, что их единство не может быть "после" них самих, но уже должно иметься в них "до", быть для них основополагающим. Это единство как изначальное так объединяет элементы, что как раз в этом единении элементы как таковые возникают и через него удерживаются в своем единстве. Насколько же удастся Канту, исходя из изолированных элементов, все-таки сделать видимым это изначальное единство?

Кант дает первое, подготавливающее все дальнейшие

разъяснения указание на изначальное
сущностное единство чистых
элементов в третьем разделе первой
основной части "Аналитики
понятий", имеющей название "О
чистых понятиях рассудка или
категориях" [\[56\]](#) . Понимание этого
параграфа является ключевым для
понимания *Критики чистого разума*
как обоснования метафизики.

Поскольку ноции, присущие
конечности познания, сущностно
связаны с чистым созерцанием, а эта
связанность чистого созерцания и
чистого мышления составляет
сущностное единство чистого
познания, то сущностное

определение категории вообще
одновременно является выяснением
внутренней возможности
сущностного единства
онтологического познания. Теперь
следует представить кантовский
ответ на вопрос о сущностном
единстве чистого познания
посредством интерпретации
названной части. Прежде, однако,
необходимо несколько подробнее
прояснить сам этот вопрос.

§ 13. Вопрос о сущностном единстве чистого познания.

Если элементы конечного
чистого познания сущностно
взаимосвязаны, то уже это

препятствует "присоединению" к ним их единства дополнительным собиранием. Предшествующее изолирование как раз отставляет в сокрытость и забвение это основополагающее для элементов единство и его характер. Если же анализ придерживается направленности на раскрытие изначального единства, то и это еще не гарантирует его полного постижения. Напротив, при той последовательности, с которой исполнялось изолирование, и при еще более отчетливо выступившей специфичности второго элемента, следует ожидать, что изолирование

окажется окончательным, так что более будет невозможным раскрытие этого единства из его собственного истока.

То, что единство не есть итог составления элементов, но само должно быть изначально единым, проявляется в его обозначении как "синтеза".

Однако в полной структуре конечного познания многообразные синтезы необходимо согласуются (eingespielt) друг с другом [\[57\]](#) . Веритативному синтезу свойственен предикативный, в который, в свою очередь, встроен апофантический. Какой из этих синтезов имеется в

виду, когда спрашивается о сущностном единстве чистого познания? Очевидно - веритативный; ведь как раз он имеет дело с единством созерцания и мышления. Но в него необходимым образом включены и остальные.

Сущностным единством чистого познания должно образовываться единство совместности всех структурных синтезов в целом. Таким образом, веритативный синтез удерживает первенство в вопросе о сущностном единстве чистого познания лишь постольку, поскольку в нем концентрируется проблема синтеза. Это не исключает, однако,

что она с равной необходимостью ориентирована на другие формы синтеза. К тому же в вопросе о сущностном единстве онтологического синтеза дело идет о *чистом* веритативном синтезе. Ставится вопрос об изначальном соединении чистого универсального созерцания (времени) и чистого мышления (ноции). Но уже в себе чистое созерцание - как представление единого целого - есть нечто подобное созерцающему единению. Потому Кант по праву говорит о "синопсисе" в созерцании [\[58\]](#) . Вместе с тем и анализ ноции как "рефлектирующего понятия"

показал, что чистое мышление как представляющее чистых единств в себе изначально является "дающим единство" и в этом смысле - „синтетическим”.

Проблема чистого веритативного, или онтологического, синтеза, следовательно, заключается в вопросе: что есть изначальный (веритативный) „синтез” чистого синопсиса и чистого рефлектирующего (предикативного) синтеза? Уже из формы этого вопроса можно определить, что искомый синтез должен иметь совершенно особый характер: единить в себе то, что уже имеет

синтетическую структуру. Искомый синтез должен с самого начала содействовать собственно единимым формам "синтеза" и "синопсиса": он должен изначально образовать эти формы в их единении.

§ 14. Онтологический синтез.

Вопрос о сущностном единстве чистого созерцания и чистого мышления возникает из предварительного изолирования этих элементов. Поэтому характер им свойственного единства вначале может быть намечен так, что будет показано, как каждый из этих элементов структурно нуждается в другом. Они выказывают в себе

места соединений (Fugen), выдающие их связанность друг с другом. Веритативный синтез в таком случае является тем, что не только связывается в этих связях, соединяющих элементы, но и тем, что впервые "связывает" эти связи.

Поэтому Кант вводит сущностную характеристику сущностного единства чистого познания следующим указанием: «Напротив, трансцендентальная логика предполагает априорное многообразие чувственности, предоставляемое ей трансцендентальной эстетикой как материал для чистых понятий

рассудка, без которого они не имели бы никакого содержания, т.е. были бы совершенно пусты. Ведь пространство и время содержат в себе многообразие чистого априорного созерцания, но в то же время они принадлежат условиям рецептивности нашей души, единственно под которыми возможно получить представления о предметах, и которые, следовательно, всегда должны аффицировать и понятие о таковых. Однако спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразие прежде было известным образом просмотрено, усвоено и объединено

для получения из него знания. Я называю эту деятельность синтезом» [\[59\]](#) .

Взаимосвязанность чистого созерцания и чистого мышления поначалу вводится здесь в примечательно внешней форме. Строго говоря, не "трансцендентальная логика" "предполагает" чистое многообразие времени, но это предлежащее присуще самой сущностной структуре чистого мышления, анализируемого трансцендентальной логикой. Соответственно, не столько трансцендентальная эстетика "предоставляет" чистое

многообразие, сколько чистое созерцание само по себе (vom Hause aus) является предоставляющим, причем по отношению к чистому мышлению.

Это чистое предоставление (Dargebot) вводится даже отчетливей, чем "аффицирование", причем имеется в виду не аффектация через чувства. Поскольку эта аффектация "всегда" присуща чистому познанию, это значит: наше чистое мышление всегда предшествует на него воздействующему времени. Как это возможно - поначалу остается темным.

При этой сущностной зависимости нашего чистого мышления от чистого многообразного, конечность нашего мышления "требуется", чтобы это многообразное подчинялось самому мышлению, т.е. ему как понятийно определяющему. Однако, чтобы чистое созерцание могло быть определено чистыми понятиями, его многообразное должно избежать рассеяния, т.е. быть просмотренным и объединенным. Это взаимное себя-друг-для-друга-предоставление происходит в той деятельности, которую Кант вообще называет синтезом. В нем, сами по себе,

смыкаются оба чистых элемента; он сочленяет взаимно соответствующие соединения, тем самым составляя сущностное единство чистого познания.

Этот синтез не есть ни дело созерцания, ни мышления. Он, как бы "опосредующим" образом находясь "между" ними, состоит в родстве с обоими. Потому он должен разделять с элементами их основной характер, т.е. быть представлением. «Синтез вообще, как мы увидим далее, есть исключительно действие способности *воображения*, слепой, хотя и необходимой функции души, без которой мы вовсе не имели бы

знания, хотя мы и редко сознаем ее действие в нас» [\[60\]](#) .

Этим указывается прежде всего на то, что, очевидно, все, раскрывающееся нам в структурах синтеза в сущностном строении познания, является действием способности воображения. Однако теперь, в частности и по преимуществу, дело идет о сущностном единстве чистого познания, т.е. о "чистом синтезе". Чистым он называется, «если многообразное дано а priori» [\[61\]](#) . Таким образом, чистый синтез входит в то, что, как синопсис, единит в чистом созерцании.

Вместе с тем, однако, им необходимо должно иметься в виду и ведущее единство. Следовательно, чистому синтезу свойственно и то, что он, как представляющее единение, с самого начала представляет присущее ему единство как таковое, т.е. в общем. Общее представление (Allgemein-Vorstellen) этого ему сущностно присущего единства значит: чистый синтез приводит в нем представляемое единство к понятию, которое дает единство ему самому. Так что чистый синтез действует чисто синоптически в чистом созерцании и, вместе с тем, чисто

рефлектирующе - в чистом мышлении. Отсюда следует, что единство полной сущности чистого познания имеет три составляющие:

«Первое, что нам должно быть дано для априорного познания всех предметов, есть *многообразие* чистого созерцания; *синтез* этого многообразия через способность воображения - это второе; но он еще не дает знания. Понятия, сообщающие этому чистому синтезу *единство*, и состоящие исключительно в представлении этого необходимого синтетического единства, составляют третье условие

для познания являющегося предмета и основываются на рассудке» [\[62\]](#) .

В этой тройственности чистый синтез воображения занимает среднее место. Что, однако, не ограничивается внешним смыслом простого упоминания воображения в перечислении условий чистого познания между первым и третьим. Напротив, срединным, центральным, это место является структурно. В нем смыкаются и связываются чистый синопсис и чистый рефлектирующий синтез. Эта друг-в-друге-связанность выражается для Канта так, что он утверждает тождественность чистого синтеза в

синтетическом (Syn-haften)
созерцания и рассудка.

«Та же функция, которая придает различным представлениям единство *в одном суждении*, также дает единство чистому синтезу различных представлений *в одном созерцании*: это единство, выраженное в общей форме, называется чистым понятием рассудка» [\[63\]](#) . Этой тождественностью синтетической функции Кант имеет в виду не пустую идентичность действующего повсюду формального связывания, но изначально полную целостность многочленного, одновременно как созерцание и как мышление

действующего единения и
установления единства
(Einheitgebens). Значит, ранее
названные виды синтеза -
формальный апофантический
функции суждения и предикативный
понятийной рефлексии -
взаимосвязаны в сущностно-
структурирующем единство
конечного познания веритативном
синтезе созерцания и мышления.
Тождественность здесь значит:
сущностная структурная
взаимосвязанность
(Zusammengehörigkeit).

«Следовательно, тот же
рассудок, и притом теми же актами,

которыми он, при посредстве аналитического единства, создает логическую форму суждения в понятиях, также привносит, посредством синтетического единства многообразия в созерцании вообще, в свои представления трансцендентальное содержание...»

[\[64\]](#) Теперь проявляющееся как сущностное единство чистого познания весьма отдалено от пустой простоты последнего принципа. Напротив, оно проявляется как многообразная деятельность, пока остающаяся темной как в своем характере как деятельности, так и в структурированности своего

единения. Эта характеристика
сущностного единства
онтологического познания не может
являться заключением, но должно
быть настоящим *началом*
обоснования онтологического
познания. Это обоснование ставит
задачей прояснение чистого синтеза
как такового. Но его сущность как
деятельности может быть выявлена
лишь рассмотрением синтеза в
самом его возникновении. Только
теперь, из оформляющейся темы
обоснования, показывается, почему
обоснование онтологического
познания должно стать раскрытием
истока чистого синтеза, т.е. синтеза в

самой возможности его возникновения.

Поскольку теперь обоснование метафизики вступает в стадию, где «сам исследуемый предмет глубоко сокрыт» [\[65\]](#) , так что жалобы на темноту приниматься не могут, следует особо задержаться на методическом осмыслении теперешнего местоположения обоснования и предстоящего ему дальнейшего пути.

§ 15. Проблема категорий и роль трансцендентальной логики

Проблема сущностного единства онтологического познания впервые предоставляет почву для

определения сущности категории. Поскольку она не только и не столько должна, как следует из ее названия, быть способом "высказывания", σχήμα τοῦ λόγου, но и, следуя своей собственной сущности, выступать как σχήμα τοῦ ὄντος, то она не может функционировать как "элемент" (ноция) чистого познания: в ней должно находиться и знание о бытии сущего. Однако познание бытия является единством чистого созерцания и чистого мышления. Так что принципиальным в сущности категории будет именно чистая созерцательность ноции.

"Метафизическая экспозиция"

чистого созерцания была задачей трансцендентальной эстетики. Прояснение другого элемента чистого познания, чистого мышления, выпало на долю трансцендентальной логики, а именно - аналитики понятий. Проблема сущностного единства чистого познания вывела исследование за границы изолированного рассмотрения элементов, причем чистый синтез не достался на долю ни чистому созерцанию, ни чистому мышлению. Потому предстоящее прояснение истока чистого синтеза не может

быть ни трансцендентально-эстетическим, ни трансцендентально-логическим.

Соответственно, категория не является ни проблемой трансцендентальной эстетики, ни трансцендентальной логики.

Но на какую трансцендентальную дисциплину тогда приходится разъяснение центральной проблемы возможности онтологии? Кант так и не опознает этот вопрос. Он предписывает "Аналитике понятия" не только прояснение чистого понятия как элемента чистого познания, но и определение и обоснование

сущностного единства чистого познания. Тем самым логика получает безусловное преимущество перед эстетикой, хотя, с другой стороны, именно созерцание являет собой первичное в целом познания.

Это несоответствие, для сохранения ясности проблематики следующих стадий обоснования метафизики, нуждается в объяснении. Это объяснение тем неотложнее, что при интерпретации *Критики чистого разума* постоянно возникает искушение понимать ее как "логику чистого познания", даже если созерцанию, а тем самым и трансцендентальной эстетике, и

выделяются относительные полномочия.

В конце концов, первенство трансцендентальной логики в целом обоснования *metaphysica generalis* в определенном смысле оправдано. Но именно потому интерпретация должна освободиться от кантовской архитектоники и проблематизировать идею трансцендентальной логики.

Прежде всего следует установить, насколько прав был Кант в "Аналитике понятий", разбирая не только разъяснение второго элемента чистого познания, но и проблему единства обоих элементов.

Если сущность мышления определяется его служебной зависимостью от созерцания, то верно понимаемая аналитика чистого мышления должна именно характер этой связи как таковой сделать своей проблемой. То, что это происходит у Канта, есть свидетельство того, что его темой здесь является конечность мышления. Если первенству трансцендентальной логики придается этот смысл, то отсюда следует что угодно, но не умаление функции трансцендентальной эстетики и, тем более, не ее полное исключение. Напротив, с осознанием

основания первенства трансцендентальной логики само оно подвешивается, конечно, не в пользу трансцендентальной эстетики, но для постановки вопроса, который возвращает центральную проблему сущностного единства онтологического познания и его основывания на изначальный базис.

Благодаря тому, что Кант предписывает "Аналитике понятий" также и разъяснение условий и принципов их "употребления", необходимо тематизируется и зависимость чистого мышления от созерцания. Однако при этом вопрос

о сущностном единстве чистого познания всегда ставится с опорой на элемент мышления. Эта тенденция имеет постоянную поддержку благодаря тому, что категория, в основе своей содержащая проблему сущностного единства, вместе с тем всегда является в качестве ноции как чистого понятия рассудка.

Это усугубляется еще тем, что Кант при этой первичной ориентации на элемент мышления должен был апеллировать к общим знаниям о мышлении вообще, почерпнутым из традиционной формальной логики. Потому то, что, будучи развернутым на уровне

трансцендентального, ведет к проблеме чистого понятия как категории, получает характер логического, пусть даже трансцендентально-логического, разъяснения.

Кроме того, ориентация на логос и рацио, в соответствии с их значением в западной метафизике, при ее обосновании преобладает с самого начала, что и выражается в определении этого обоснования как "Критики чистого разума".

И последнее: для архитектурного овладения и представления «пестрой ткани человеческого знания» [\[66\]](#) ,

собственно и выявляемой
аналитикой "Критики", Кант
нуждался в определенной школьной
структуре, которую создаваемая
логика чистого познания верно
унаследовала от формальной логики.

Сколь бы естественным не было
это многообразное господство
"логики" в *Критике чистого разума*,
последующая интерпретация
дальнейших и решающих стадий
обоснования онтологии должна
проникнуть сквозь архитектонику
внешнего порядка проблем и
характера их выражения и прояснить
внутреннюю направленность
проблематики, собственно

обуславливающую форму
кантовского изложения.

ТРЕТЬЯ СТАДИЯ ОБОСНОВАНИЯ

Внутренняя возможность сущностного единства онтологического синтеза

Однозначный, на первый взгляд, ответ на вопрос о сущностном единстве онтологического познания при ближайшем определении этого единства постепенно преобразовался в проблему возможности подобного единения. Чистое созерцание и чистое мышление *a priori* должны смыкаться в чистом синтезе.

Каким должен быть сам чистый синтез для осуществления подобного единения? Теперь следует исследовать чистый синтез в отношении того, чтобы он выказал свою способность объединять время и ноцию. Исследование изначального формирования сущностного единства онтологического познания есть смысл и задача кантовской "Трансцендентальной дедукции категорий".

Если же принципиальной целью "дедукции" является аналитическое раскрытие основной структуры чистого синтеза, то ее собственное содержание невыразимо ее

изложением как "quaestio Juris". "Quaestio Juris" поэтому с самого начала не может приниматься в качестве руководства к интерпретации этой центральной части "Критики". Скорее наоборот, мотив и значение юридической формулы трансцендентальной дедукции должны быть объяснены из ее собственной проблематики.

По причинам, излагаемым позднее [\[67\]](#), наша интерпретация придерживается исключительно разработки трансцендентальной дедукции в 1-ом издании. Кант неоднократно указывает на "трудность" трансцендентальной

дедукции и пытается "устранить" ее "смутность". Многообразие и переплетенность различных связей все более выявляющиеся в содержании самой проблемы с самого начала не позволяют Канту удовлетвориться единственным подходом к дедукции и успокоиться, найдя единственный путь ее проведения. Но эти многократные попытки ее проведения также показывают, что Кант все еще не может совладать со своей задачей. Часто лишь уже в ходе [разработки] внезапно ясно усматривается и говорится, к какой цели стремится трансцендентальная дедукция. С

другой стороны, то, что может быть
предъявлено лишь через
аналитическое раскрытие, выносится
вперед во всего лишь
"предварительном рассмотрении".
Внутренняя многосторонность
проблемы служит причиной и тому,
что нередко тем структурным
отношениям (Bezüge), чье
объяснение представляет собой
особенную сложность, уделяется
чрезмерно большое внимание, что,
соответственно, ведет к
преувеличению их действительной
значимости. Особо это относится к
разъяснению чистого мышления в

целом сущностного единства чистого познания.

Последующая интерпретация не стремится подробно по отдельности проходить перепутанные пути трансцендентальной дедукции, но пытается выявить изначальную направленность самой проблематики. Поэтому прежде всего искомым здесь будет прояснение собственной цели трансцендентальной дедукции в отношении к ведущей проблеме обоснования метафизики.

§ 16. Прояснение

трансценденции конечного разума

***как основная цель
трансцендентальной дедукции***

Конечное познающее существо способно относиться к сущему, которым оно само не является и которое оно не сотворило, лишь в том случае, если это уже наличное сущее само по себе может обнаруживаться для него (begegnen). Однако для того, чтобы оно могло выявиться как то сущее, которое оно есть, оно изначально уже должно быть вообще "познано" как сущее, т.е. в отношении своего бытийного состава. А это значит: онтологическое, здесь - предонтологическое, познание есть

условие возможности того, что
конечному существу вообще может "
пред -стоять" (entgegenstehen) *
некое сущее. Конечное существо
нуждается в этой принципиальной
способности разрешающего
возможность "*пред* -стояния"
обращения-к...

В этом изначальном обращении
конечное существо впервые
устанавливает себе "пространство
раскрытия" (Spielraum), внутри
которого нечто может ему
"соответствовать". Изначально
держаться такого рода "пространства
раскрытия", его изначально
образовывать, есть не что иное, как

трансценденция, которая отличает
всякое конечное отношение к сущему.
Если же возможность
онтологического познания
основывается на чистом синтезе, а
онтологическое познание как раз и
составляет разрешение возможности
пред -стояния нечто...
(Entgegenstehenlassen von...), тогда
чистый синтез должен открываться
как то, что связывает и поддерживает
единое целое внутреннего
сущностного строения
трансценденции. Так что через
прояснение этой структуры чистого
синтеза должно раскрыться

внутреннее существо конечности
разума.

Конечное познание - это вос-
принимающее созерцание. Как
такое, оно нуждается в
определяющем мышлении. Потому в
проблеме единства онтологического
познания чистое мышление
претендует на центральное значение,
несмотря на то, и даже именно по
причине того преимущества,
которым обладает созерцание во
всяком познании.

К какому сущностному
служению призвано чистое
мышление в своем служебном
положении? Чему оно служит внутри

осуществления возможным
сущностного строения
трансценденции? Именно этот, по
видимости, опять-таки,
изолированный вопрос о сущности
чистого мышления должен вести ко
внутренней сути проблемы
сущностного единства.

Не случайно в "Переходе к
трансцендентальной дедукции
категорий" [\[68\]](#) Кант дает указание
на ясно усматриваемую конечность
нашего представления, и именно - на
конечность чистого познающего
[представления]; «ведь о его
каузальности через волю речь здесь
совсем не ведется». Вопрос, скорее,

таков: на какое действие в связи с сущим, к которому оно относится, способно представление как таковое (für sich). Кант говорит, что "представление само по себе" (an sich) "не производит свой предмет в его существовании". Наше познание онтически не является творческим; оно не способно само из себя производить сущее. Кант по ходу разъяснения трансцендентальной дедукции указывает, что «вне *нашего* познания *мы* не имеем ничего, что могли бы противоположить этому познанию, как ему соответствующее» [\[69\]](#) .

Если, согласно этому, наше познание, как конечное, должно быть воспринимающим созерцанием, то недостаточно лишь признать это. Ведь лишь теперь и возникает проблема: что делает возможным эту, вовсе не очевидную, способность восприятия сущего?

Но ясно то, что сущее может само выступать к нам, т.е. показывать себя как противостоящее. Если же мы не властны над наличным бытием (*Vorhandensein*) сущего, то как раз определенность его восприятием требует того, чтобы сущему с самого начала постоянно

предоставлялась возможность *пред* - стояния.

Лишь в способности *пред* - оставления нечто..., разрешения возможности выявления предметным, (Gegenstehenlassen von...) - во впервые образующем чистое соответствие (Korrespondenz) обращении-к..., может исполниться воспринимающее созерцание. А что же есть то, возможность *пред* - стояния чего нами самими (von uns aus) здесь разрешается? Оно не может быть сущим. Однако, если это не сущее, то оно есть ничто. Лишь в том случае, если "*пред* - оставление нечто..." есть себя выдвигание

(Sichhineinhalten) в "ничто", представление позволяет выявить на месте "ничто" и внутри него не-ничто, т.е. нечто подобное сущему, в случае если таковое эмпирически проявляет себя. В любом случае это "ничто" не есть nihil absolutum. Как соотносится оно с этим " *пред* - оставлением нечто...", и следует разъяснить.

Если конечность, так же ясно, как у Канта, устанавливается началом трансценденции, то именно сегодня повсюду гремящий и со слишком малым пониманием проблемы хвалимый "поворот к объекту" уже не представляется

столь необходимым для избегания мнимого "субъективного идеализма". Скорее, существо конечности неизбежно подталкивает к вопросу об условиях возможности предварительной обращенности к объекту, т.е. к вопросу о сущности необходимого здесь онтологического обращения к предмету вообще. Так в трансцендентальной дедукции, т.е. в связи с задачей выяснения внутренней возможности онтологического познания, Кантом впервые ставится решающий вопрос.

«Здесь необходимо уяснить себе то, что имеется в виду выражением "предмет представления"» [\[70\]](#) .

Следует исследовать, каков характер того, что здесь поднимается в чистом " *пред* -оставлении". «Однако мы обнаруживаем, что наша мысль о связи любого познания с его предметом некоторым образом необходима: ведь предмет рассматривается как то, что есть напротив, оказывает сопротивление, (dawider), так что наши познания не случайны или произвольны, но определены некоторым образом а priori... » [\[71\]](#) . В " *пред* оставлении" как таковом проявляется нечто, "что есть напротив", нечто "противостоящее".

Для выявления этой
противоположенности,
сопротивления, (Widerstän-digkeit)
Кант обращается к непосредственно
данному. Он не отказывается от
более подробного описания
собственной структуры этой
противоположенности. Но следует
заметить: речь здесь идет не о
противоположенности,
сопротивлении, чего-то сущего, не о
притоке ощущений, но о
предварительном противостоянии
бытия. Предметное предметов
"сопровождается" принуждением
("необходимостью"
("Notwendigkeit")). Через него все

встречающееся с самого начала приводится в согласие, лишь в связи с которым оно может оказаться и несогласованным. В этом предварительном и постоянном приведении к единству, таким образом, и состоит удерживание единства. Однако представляющее представляющее единящего единства есть сущность того способа представления, который Кант называет понятием. Оно обозначает "сознание" как представление единства [\[72\]](#) . " *Пред* -оставление нечто...", следовательно, является "пра-понятием" и, поскольку понятийное представление

приписывается рассудку, -
первичным актом, пра-деянием,
рассудка. Он же, как завершенное
целое, содержит в себе многообразие
способов единения. Таким образом,
чистый рассудок выявляется как
способность " *пред* -оставления
нечто...". Рассудок как целое
изначально задает противостоящее
случайному. Представляя
изначальное единство, и именно -
как единыящее, он сам представляет
себе нечто обязательное, с самого
начала устанавливающее правила для
любой возможной совместности
[связи]. «Ведь *правилом* называется
представление всеобщего условия,

согласно которому может быть положено (следовательно, по одному и тому же плану) какое-либо многообразии» [\[73\]](#) . Понятие, «будь оно сколь угодно несовершенным или темным», «по своей форме всегда есть нечто всеобщее, есть то, что служит правилу» [\[74\]](#) ^{xi} .

Однако чистые понятия (conceptus reflectentes) суть те, которые имеют подобные правящие единства своим единственным содержанием. Они не только служат правилу, но, как чистые представления, впервые дают нечто "правилосообразное" (Regelhaftes). Так, лишь в связи с прояснением

"предоставления", Кант обретает
изначальное понятие рассудка.
«Теперь мы можем его
охарактеризовать как *способность*
правил. Это обозначение
плодотворнее и ближе его сущности»
[\[75\]](#) .

Если же именно рассудок
должен делать возможным "*пред -*
оставление", коль скоро он способен
все, что только ни доставит ему
"созерцание", сразу упорядочить, то
не объявляется ли он тем самым
высшей способностью? Не
превращается ли здесь слуга в
господина? Как тогда обстоит дело с
его служебным положением, которое

до сих пор выдавалось за его сущность и за собственный показатель его конечности? Не забыли Кант, если его разъяснение рассудка как способности правил соответствует сущности такового, как раз при разборе центральной проблематики трансцендентальной дедукции об этой конечности рассудка?

И если это не так, поскольку именно эта конечность разума ставит, определяет и лежит в основе самой проблемы возможности метафизики вообще, как тогда выявляющееся теперь главенствующее положение рассудка

может быть приведено в согласие с его служебным положением? Выходит ли, что его господство и власть, проявляющие себя в "*предоставлении*" правила единства, в основе своей - служение? Быть может, он руководит такой службой, что тем самым в самой своей сути выдает конечность, именно в "*предоставлении*" выказывая изначальнейшую нужду конечного существа?

Именно так. Рассудок есть высшая способность - в конечности; есть конечное в высшей степени. И, следовательно, именно в "*предоставлении*" как пра-деянии чистого

рассудка должна отчетливейшим образом высвечиваться его зависимость от созерцания. Конечно, это последнее должно быть не эмпирическим, но чистым созерцанием.

Лишь поскольку чистый рассудок как рассудок является слугой *чистого* созерцания, он может быть господином *эмпирического* созерцания.

Однако само чистое созерцание, в свою очередь, является конечной сущностью, причем по преимуществу. И только в своем сущностном структурном единстве чистое созерцание и чистое

мышление могут обнаружить полноту их конечности, которая проявляется как трансценденция. Если же чистый синтез изначально объединяет элементы чистого познания, то раскрытие полной синтетической структуры чистого синтеза должно быть той задачей, разрешение которой только и может привести к цели трансцендентальной дедукции: к прояснению трансценденции.

§ 17. Два пути трансцендентальной дедукции

Из определения проблематики онтологического познания раскрылся смысл трансцендентальной

дедукции. Она есть аналитическое раскрытие структурного целого чистого синтеза. Это истолкование трансцендентальной дедукции поначалу мало соответствует ее буквальному понятию. Кажется, что оно даже противоречит собственному кантовскому однозначному разъяснению того, что есть дедукция. Однако, до того как об этом может быть принято какое-то решение, нам должно проследовать пути осуществления трансцендентальной дедукции и тем самым представить ее конкретно. Прodelывая это, наша интерпретация сосредоточится на разборе "третьего

раздела" [\[76\]](#) "Дедукции чистых понятий рассудка", в котором Кант представляет дедукцию "во взаимосвязи" [\[77\]](#) .

Заглавие этого раздела ясно выражает то, что проблема внутренней возможности онтологического познания есть не что иное, как раскрытие трансценденции. Согласно заголовку дедукция исследует "отношение рассудка к предметам вообще и возможность познавать их a priori". Чтобы понять тот двойственный путь, на который Кант направляет дедукцию, должно вновь вспомнить об ее задаче.

Сущее становится доступным для конечного существа лишь на основании заранее себя обращающего (sich zuwendenden) "*пред* -оставления". Оно заранее включает все сущее, которое может встретиться [этому конечному существу] в горизонт единства возможной взаимосвязанности. Это а priori единыящее единство должно предвосхищать встречающееся, обнаруживающее себя. Само же встречающееся уже заранее является охваченным горизонтом времени, что удерживается в чистом созерцании. Предвосхищающе единыящее единство чистого рассудка должно поэтому

уже с самого начала соединяться с чистым созерцанием.

Это а priori единое целое чистого созерцания и чистого рассудка "образует" пространство раскрытия (Spielraum) " *пред* - оставления", внутри которого можно встретить любое сущее. В отношении этого целого трансценденции следует показать, что чистый рассудок и чистое созерцание а priori зависимы друг от друга, и как это имеет место.

Это доказательство внутренней возможности трансценденции, очевидно, может быть проведено двумя путями.

Один - тот, где изложение начинается с чистого рассудка и через прояснение его сущности выявляет глубинную отнесенность такового ко времени. Этот первый путь начинается как бы "сверху", от рассудка, и ведет "вниз", к созерцанию (А 116-120).

Второй путь идет "снизу вверх" [\[78\]](#) , от созерцания к чистому рассудку (А 120-128).

На обоих путях осуществляется выявление "обоих крайних звеньев, собственно - чувственности и рассудка", которые должны «необходимо соединяться друг с другом» [\[79\]](#) . Существенно здесь не

столько линейно мыслимое
увязывание двух способностей, но
структурное прояснение их
сущностного единства. Решающим
будет то, в чем они вообще могут
соединяться. На обоих путях, по мере
надобности, должен быть отслежен,
и тем самым открыт как таковой,
этот объединяющий средний член.
На этом пути "вос- и нисхождения"
(Hin- und Hergang) от одного конца к
другому происходит раскрытие
чистого синтеза. Этот двоякий путь
дедукции и должно теперь
представить; естественно, лишь в
основных чертах.

а) Первый путь

Должна быть раскрыта необходимая отнесенность чистого рассудка к чистому созерцанию, чтобы чистый синтез, опосредующее обе способности единство, выявился как посредник. Это требует того, чтобы чистый рассудок, как исходный пункт первого пути, был разъяснен таким образом, чтобы из его структуры стала видной отнесенность к чистому синтезу, а тем самым - к чистому созерцанию.

Поэтому "дедукция" есть все что угодно, но только не дедуктивно-логическое обнаружение названных связей рассудка с чистым синтезом и с чистым созерцанием. Напротив,

дедукция уже в своем замысле принимает во внимание целое чистого конечного познания. Удерживая эту перспективу, конкретизирующее выделение связующих целое структурных отношений продвигается от одного элемента к другому. Без направляющего провидения конечности трансценденции любое положение трансцендентальной дедукции будет непонятным.

Характер "напротив" (das Dawider), делающий возможным *пред* стояние, проявляется в предположении единства. В этом представлении единства само

представление открыто себе как себя относящее к единству, а именно - как то тождественное, которое удерживается в деятельности чистого представления единства [\[80\]](#) . Лишь при открытости того, что именно то, что представляет единство как таковое, есть то, в отношении чего единыщее единство удерживается как упорядочивающее, этому представлению может нечто соответствовать (entgegenkommen). Лишь в таком "обращении" встречающееся может «нас как-то коснуться» [\[81\]](#) .

Представление единства как чистое мышление необходимо имеет

характер "я мыслю". Чистое понятие как сознание единства вообще необходимо есть чистое самосознание. Это чистое сознание единства не исполняется лишь фактически, от случая к случаю, но должно быть возможным всегда. Оно существенным образом есть "я способен" ("ich vermag"). «Это чистое, изначальное, неизменное сознание я называю трансцендентальной апперцепцией» [\[82\]](#) . *Пред* -оставляющее представление единства зиждется на этой апперцепции «как на способности» [\[83\]](#) . Ведь лишь как постоянно свободное "я могу" это "я

мыслью" способно дать возможность этому "напротив" единства подняться как ему предстоящему, иначе: связывание (Bindung) является возможным лишь в случае сущностно свободного отношения (Verhalten). Чистый рассудок в своем изначальном пред-положении единства действует как трансцендентальная апперцепция.

Что же представляется в этом пред-полагаемом через апперцепцию единстве? Быть может все сущее разом, в смысле totum simul, которое созерцается intuitus originarius, первичной интуицией? Но ведь это чистое мышление все-таки конечно,

и как таковое вообще не может само по себе через свое представление противоположить себе сущее, тем более все сущее разом в его единстве. Представляемое единство лишь ожидает выступающее, обнаруживающее себя, сущее; как таким образом ожидающее оно делает возможной встречу различных выказывающих себя предметов. Это единство как не-онтическое несет в себе сущностную направленность (Tendenz) к соединению еще не объединенного. Потому Кант после прояснения трансцендентальной апперцепции говорит о представляемом в ней единстве: «она

предполагает синтез, или же заключает его в себе» [\[84\]](#) .

Примечательно, что Кант колеблется здесь при решении вопроса об однозначном определении структурного отношения единства к единому синтезу. В любом случае, последний необходимым образом присущ первому. Единство по своей природе является единым. Это значит: представление единства исполняется как единение, для чьей структурной целостности требуется предвосхищение (Vorhabe) единства. Кант не боится сказать, что

трансцендентальная апперцепция
"предполагает" синтез.

Уже из второй стадии обоснования следовало, что любой синтез есть - действие способности воображения. Т.е.

трансцендентальная апперцепция
сущностным образом связана с
чистой способностью воображения.
Она, как чистая, не может пред-
ставлять что-либо эмпирически
данное, в отношении чего она была
бы лишь репродуктивной, но как
чистая способность воображения
необходимо является a priori
образующей, т.е. чисто
продуктивной. Чисто продуктивную

способность воображения Кант также называет "трансцендентальной".

«Следовательно, принцип необходимого единства чистого (продуктивного) синтеза способности воображения перед (vor) апперцепцией есть основа возможности всякого познания, в частности - опыта» [\[85\]](#) .

Что значит здесь "перед апперцепцией"? Хочет ли Кант сказать: чистый синтез поставлен перед трансцендентальной апперцепцией в порядке обоснования возможности чистого познания? Это толкование

согласовывалось бы с
вышеприведенным высказыванием,
что апперцепция "предполагает"
чистый синтез.

Или же "перед" означает все-
таки нечто другое? На деле, Кант
употребляет "перед" в значении,
которое только и придает всему
предложению решающий
структурный смысл, так что
одновременно из него исходит само
искомое истолкование. Кант как-то
говорит «о предмете перед
совершенно другим созерцанием»
[\[86\]](#) . Будет одновременно
поверхностным и слабым изменять в
этом месте "перед" на "для" ("für"),

тем более если вспомнить о латинском выражении *coram intuitu intellectuali*, также употребляемом Кантом [\[87\]](#) . Если понимать "перед" в приведенном предложении как *coram* *, тогда как раз и прояснится характер структурного единства трансцендентальной апперцепции и чистой способности воображения. Соответственно этому, представление единства сущностным образом пред-полагает для себя [в качестве осуществляемого значимого] единящее единство, т.е. представление в себе является объединяющим.

Однако чистый синтез должен объединять а priori. То, что он объединяет, должно быть а priori для него дано. Но первоначально чисто принимающе подающее универсальное созерцание - это время. Потому чистая способность воображения должна быть связана с ним сущностным образом. Лишь так она раскрывается как посредник между трансцендентальной апперцепцией и временем.

Потому всем разъяснениям трансцендентальной дедукции Кант предпосылает "общее замечание", «которое должно положить в основу всему последующему исследованию»

[88] . Оно говорит, что все «модификации души... подчинены времени», «в котором все они должны быть упорядочены, связаны и соотнесены» [89] . Здесь прежде всего обращает на себя внимание то, что Кант ни на первом, ни на втором пути не разъясняет априорную сущностную связанность чистой способности воображения со временем более подробно и ясно. Скорее, весь анализ концентрируется на том, чтобы сделать видимой сущностную связанность чистого рассудка с чистым синтезом способности воображения. Ведь через эту связанность очевиднейшим

образом выражается его глубинная природа, конечность. Он лишь потому есть рассудок, что «предполагает или включает» чистую способность воображения. «Рассудок - это единство апперцепции в связи с синтезом способности воображения, и это же единство, поскольку оно относится к трансцендентальному синтезу способности воображения, есть чистый рассудок» [\[90\]](#) .

b) Второй путь

Необходимую отнесенность чистого созерцания к чистому рассудку, т.е. опосредующее их единство, чистый синтез, должно

выявить в качестве посредника. Потому второй путь начинается следующими словами: «Теперь мы хотим показать необходимую взаимосвязь рассудка и явлений посредством категорий, начав снизу, собственно - с эмпирического» [\[91\]](#) .

Даже здесь, где кажется уместным четко выявить чистое условие рецептивности конечного познания, Кант не задерживается на разъяснении чистого созерцания (времени), но непосредственно переходит к доказательству того, что хотя "чувство" воспринимает, в нем самом, однако, невозможно "иметь" *связность* встречающегося. Она

должна испытываться в конечном познании, т. к. конечное существо никогда не имеет сущего как *totum simul*, но, как здесь однозначно говорит Кант, выявляющееся «встречается в душе как рассеянное и отдельное» [\[92\]](#) . Однако, чтобы приходящее могло выступить к нам как находящееся в связанности, первоначально должно быть понято нечто такое, как "связь". А первоначально пред-ставлять связь, значит: прежде всего представляющим образом образовывать нечто как отношение вообще. Эта первоначально "образующая" отношения

способность есть чистая
способность воображения.

Согласно же "общему
примечанию" [\[93\]](#) , то, где вообще
одновременно может происходить
соединение и образовываться связь,
есть время как чистое универсальное
созерцание. "Разрешение встречи"
(Begegnenlassen) сущего, которое
должно смочь явить себя в своей
предметной связности, должно
сущностным образом основываться
на связанной со временем чистой
способности воображения. В чистом
образовании определенных
отношений ею задается
упорядочивающее единение также и

того, что первоначально уже есть
напротив: сущего, открывающегося
нашему восприятию как бы
случайно. Этот горизонт
упорядочивающей связности
содержит чистое "сродство" явлений.
«Хотя это и странно, но
предшествующее проясняет, что
посредством этой
трансцендентальной функции
способности воображения
становится возможным... даже
сродство явлений» [\[94\]](#) .

Однако всякое связывание и, в
первую очередь, чистое образование
единения вообще структурно
заключает в себе предварительное

представление единства. Это представление должно - дабы чистый синтез действовал а priori - само быть а priori, так, чтобы оно всегда было свойственно всякому образованию единства как неизменное тождественное (Eines und Selbiges). Это "постоянное и пребывающее" тождественное (Selbst) есть не что иное, как "я" трансцендентальной апперцепции. Подобно тому как всякому эмпирическому созерцанию свойственно время, тому же созерцанию как "разрешению встречи" сущего в его самостоятельном порядке

свойственно предварительное
образовывание средства в
трансцендентальной способности
воображения. К ней, однако, для
того, чтобы восприятие могло быть
поддержанным чистым обращением
(Zuwendung), т.е. *пред* -оставлением
нечто, и должна привходить чистая
апперцепция [\[95\]](#) .

Но первый путь показал, что
трансцендентальная апперцепция,
которая через сущностное
опосредование чистой способности
воображения должна привходить к
чистому созерцанию, сама не
является самостоятельной и
изолированно наличной и,

следовательно, не добавляется к чистой способности воображения лишь потому, что таковая в ней попутно нуждается. Напротив, именно эта трансцендентальная апперцепция, со своей стороны, как представляние, уже должна иметь при себе образующееся в единении единство. Таким образом, и на втором пути все ведет к тому, что трансцендентальная способность воображения должна выступать как посредник. «Следовательно, мы имеем чистую способность воображения, как основную способность человеческой души, которая лежит в основе всякого

познания а priori. Посредством нее мы приводим [в связь] многообразие созерцания, с одной стороны, и [таковое], с другой стороны, в связь с условием необходимого единства чистой апперцепции...» [\[96\]](#)

Троица чистого созерцания, чистой способности воображения и чистой апперцепции уже не ряд соположенных способностей. Трансцендентальная дедукция через раскрытие опосредующего образования чистого синтеза показала внутреннюю возможность сущностного единства чистого познания. Она образует чистое "пред-оставление нечего...", и, как такое

образование, впервые выявляет нечто как горизонт предметности вообще. И поскольку чистое познание тем самым вступает в необходимое для конечного существа пространство раскрытия, в котором «имеет место любое *отношение* бытия или небытия» [\[97\]](#) , оно должно называться онтологическим.

Поскольку приметой конечности человека является рассудок, он играет особую роль в дедукции. Но как раз по ходу вос- и нисхождения двух путей он отказывается от своего преимущества, выказывая в этом отказе собственную сущность, заключающуюся в том, что он

должен основываться на связанном со временем чистом синтезе трансцендентальной способности воображения.

§ 18. Внешняя форма трансцендентальной дедукции

Что является поводом к тому, чтобы трансцендентальная дедукция как "демонстрация" трансценденции принимала форму "quaestio juris"? Чем определяется правомерность и ограниченность этой "юридической" постановки вопроса, проявляющейся, правда, лишь в первом введении к трансцендентальной дедукции, но выпадающей в ее проведении?

Кант употребляет "дедукцию" не в философском значении *deductio* в отличие от *intuitus* [\[98\]](#) , но так, как понимают выражение "правоведы". При правовом споре "полномочия" подтверждаются, или же в "притязаниях" отказывают. Для этого необходимы две вещи: сначала - установление обстоятельств дела и объекта спора (*quid facti*), затем - предъявление того, что законом признается как обоснованное правом (*quid juris*). Показ правомерности притязания юристы называют "дедукцией".

Почему Кант представляет проблему возможности метафизики в

форме подобной юридической дедукции? Лежит ли в основе проблемы внутренней возможности онтологии "правовой спор"?

Уже было показано [\[99\]](#) , что вопрос о возможности *metaphysica generalis* (онтологии) возникает для Канта из вопроса о возможности традиционной *metaphysica specialis*. Цель второй - рационально (исключительно из понятий) познать сверхчувственное сущее. В чистых понятиях (категориях) заключено притязание на онтическое познание *a priori*. Имеет ли оно право на это полномочие или нет?

Рассмотрение традиционной метафизики "в ее конечной цели" в отношении ее собственной возможности становится правовым спором. Чистому разуму должен быть "учинен процесс", "свидетели" должны быть допрошены. Кант говорит о "трибунале" [\[100\]](#) . Заключающийся в проблеме онтологического познания правовой спор требует дедукции, т.е. показа возможности априорной связываемости чистых понятий с предметами. Поскольку полномочия на употребление этих, не происходящих из опыта понятий не могут быть проверены через

апелляцию к их фактическому

употреблению, чистые понятия «*всегда* нуждаются в дедукции» [\[101\]](#) .

Полномочие категорий должно быть определено через прояснение их существа. Как чистые представления единства в конечном представлении они сущностным образом отнесены к чистому синтезу, а тем самым - к чистому созерцанию. Иначе говоря, решение задачи, которая формулируется исключительно как *quaestio juris*, состоит в раскрытии сущности категорий: они суть не ноции, но чистые понятия, существенным образом связанные с чистой способностью воображения. Однако,

поскольку по существу они именно таковы, они-то и составляют *трансценденцию*. Они также принимают участие в образовании "*пред* -оставления нечто...". Потому они суть первоначальные определенности предметов, т.е. сущего, поскольку оно встречается конечному существу.

Через аналитическое прояснение сущности категорий как сущностно необходимых составляющих, т.е. структурирующих связей трансценденции, доказываемся их "объективная реальность". Однако для того, чтобы понять проблему объективной

реальности категорий как проблеме трансценденции, необходимо отрешиться от понимания кантовского названия "реальность" (Realität) в смысле сегодняшней "теории познания", согласно которой "реальность" есть то же, что "действительность" (обозначаемая Кантом через "существование" и "экзистенцию"). "Realitas" же скорее, как метко переводит Кант, значит "предметность" [как качественность] (Sachheit) и имеет в виду качественное содержание сущего, которое описывается через *essentia*. Задавая вопрос об объективной реальности категорий, мы

спрашиваем о том, может ли представленное в чистых понятиях качественно-предметное содержание (Sachgehalt) (реальность) быть определенностью того, что является противостоящим, *пред* стоит, конечному познанию, т.е. сущего как предмета (объекта). Категории объективно реальны, поскольку они присущи онтологическому познанию, которое "образует" трансценденцию конечного существа, т. е. "*пред* -оставление нечего".

Теперь легко увидеть: если выражение "объективная реальность" интерпретируется не из сущности

чистого синтеза трансцендентальной способности воображения, которая образует сущностное единство онтологического познания, но при преимущественной ориентации на выражение "объективная значимость (Gültigkeit)" (употребляемое Кантом в связи с внешней, вводной формулировкой трансцендентальной дедукции как юридической постановки вопроса), причем значимость, вопреки смыслу кантовской проблемы, понимается как логическая значимость (Geltung) суждения -решающая проблема тогда совершенно выпадает из видения.

Однако проблема "источка и истины" [\[102\]](#) категорий является вопросом о возможной выявляемости бытия сущего в сущностном единстве онтологического познания. Но если этот вопрос должен быть конкретно понят и схвачен как проблема, тогда *quaestio juris* нельзя понимать как вопрос о значимости, тогда он есть лишь формула задачи аналитики трансценденции, т.е. чистой феноменологии субъективности субъекта, а именно - конечного субъекта.

Но если как раз через трансцендентальную дедукцию

решается принципиальная проблема, поводом к которой служила традиционная *metaphysica specialis*, разве не приходит тогда обоснование на разъясненной теперь стадии вообще к цели? И не подтверждает ли уже сказанное права прежнего понимания: при интерпретации *Критики чистого разума* трансцендентальную дедукцию следует рассматривать как центральное разъяснение внутри позитивной части "Учения о началах"? Для чего нужна еще одна стадия обоснования онтологического познания? Что требует возвращения к еще более изначальному

ОСНОВАНИЮ СУЩНОСТНОГО ЕДИНСТВА
ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ?

.....

Четвертая стадия обоснования

**Основа внутренней
ВОЗМОЖНОСТИ
ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ**

*§ 19 Трансценденция и
пресуществование
чувственным*

§ 20 Образ и схема

§ 21 Схема и схема-образ

*§ 22 Трансцендентальный
схематизм*

§ 23 Схематизм и подведение под понятия

Внутренняя возможность онтологического познания раскрывается из специфической целостности состава трансценденции. Его собирающее средоточие есть чистая способность воображения. Кант находит этот итог обоснования не только «странным», но и неоднократно указывает на ту темноту, в которую должны упираться все разъяснения трансцендентальной дедукции. Одновременно, конечно,

обоснование онтологического познания стремится — сверх простого означения трансценденции — прояснить его в отношении того, может ли оно выстроиться как систематическое целое предъявления трансценденции (трансцендентальная философия = онтология).

Итак, в трансцендентальной дедукции проблемой становится именно целое онтологического познания в его единстве. При этом на первый план при центральном значении

конечности и господстве
логического (рационального)
способа вопрошания в
метафизике выдвигается
рассудок, т.е. его отношение к
образующему единство
средоточию, к чистой
способности воображения.

Но если любое познание
первично есть созерцание, и
конечное созерцание имеет
характер восприятия, то для
полного прояснения
трансценденции должно быть
столь же эксплицитно
разъяснена связь
трансцендентальной

способности воображения и
чистого созерцания. И тем
самым — связь чистого
рассудка с ним. Постановка
подобной задачи, однако,
требует показа
трансцендентальной
способности воображения в ее
единящей функции и, вместе с
тем, формирования
трансценденции и ее
горизонта в существе его
свершения. Обнажение
сущностного основания
онтологического познания как
конечного чистого созерцания
Кант предпринимает в

разделе, примыкающем к трансцендентальной дедукции и носящем название «О схематизме чистых понятий рассудка» <А 137-147, В 176-187 [126-131]>.

Уже только это указание на систематическое положение главы «О схематизме» в порядке стадий обоснования обнаруживает, что эти одиннадцать страниц *Критики чистого разума* должны составлять принципиальную часть всего обширного труда. Правда, это центральное значение кантовского учения о

схематизме может действительно выявиться лишь на основании содержательной интерпретации. Она же должна придерживаться основного вопроса о трансценденции конечного существа.

Сначала Кант повторно вводит проблему в более внешней форме, руководствуясь вопросом о возможности подведения (Subsumtion) явлений под категории. Оправдание подобной постановки вопроса должно, в соответствии с

рассмотрением «quaestio juris», проводится через разработку внутренней динамики проблемы схематизма.

§ 19 Трансценденция и пресуществление чувственным (*Versinnlichung*)

Конечное существо может воспринимать сущее лишь в том случае, если это сущее является открытым как уже наличное. Но восприятие для своего осуществления возможным требует нечто подобное обращению, и не случайного, но такого, которое

предваряющим образом делало бы возможной встречу сущего. Однако для того, чтобы сущее смогло предложить себя как таковое, сам горизонт его возможного выявления должен иметь характер предложения (Angebotscharakter). Обращение в себе самом должно быть предвосхищающим установлением того, что может предложить себя.

Однако для того, чтобы горизонт «*пред-оставления*» мог функционировать как таковой, этот характер предложения нуждается в

восприимчивости. Доступное
восприятию (vernehmlich) —
это принимаемое (hinnehmbar)
непосредственно в
созерцании. Поэтому горизонт
как открытое восприятию
предложение должен
предварительно и постоянно
предлагать себя как чистый
вид (Anblick). Отсюда следует,
что «*пред-оставление*»
конечного рассудка должно
предлагать в созерцании
предметность как таковую, т. е.
что чистый рассудок должен
основываться в ведущем его и

лежащем в его основе
(tragenden) чистом созерцании.

Что же необходимо для
открытия к восприятию
горизонта предваряющего
обращения? Так
обращающееся конечное
существо должно открывать
себе для созерцания горизонт,
т. е. само по себе
«образовывать» вид
предлагающего себя. Однако,
если чистое созерцание
(время), как показала
трансцендентальная дедукция,
находится в сущностной связи
с чистым синтезом, то

образовывание вида горизонта осуществляется чистой способностью воображения.

Тогда она «образует» не только возможность созерцательного восприятия горизонта благодаря тому, что, как свободное обращение, «творит» его, но, как образующая в этом смысле, является «образующей» и во втором значении: в том, что она делает вообще возможным «образ» как таковой.

Выражение «образ» следует понимать здесь в изначальном смысле, в соответствии с

которым мы говорим, что ландшафт является прекрасный «образ» (вид), или что собрание представляло собой печальный «образ» (вид). И Кант уже на втором пути дедукции, который исходит из внутренней связи времени с чистой способностью воображения, говорит о способности воображения («имагинации»), что она «должна... приводить в образ» <A 120 [105]>.

Лишь в свершении этого двойного образования (подачи вида) становится зримой

ОСНОВА ВОЗМОЖНОСТИ
трансценденции и понятным
— необходимо присущий ей
характер вида
(Anblickscharakter) ее
предварительно
представляющего и
предлагающего существа. Но
трансценденция как бы и есть
сама конечность. Если она в
пред-оставлении должна
сделать зримым в нем
образующийся горизонт, а
конечное созерцание означает
чувственность, то это
предложение вида может быть
лишь осуществлением

горизонта чувственным (Sinnlichmachen). Горизонт трансценденции может образовываться лишь в пресуществлении чувственным (Versinnlichung).

Рассматриваемое со стороны чистого рассудка, *пред-* оставление есть представление единств как таковых, которые упорядочивают всякое единение (чистые понятия). Таким образом, трансценденция образуется в пресуществлении чувственными чистых

понятий. И поскольку она является предварительным себя-обращением-к, то это пресуществление чувственным также должно быть чистым.

Чистое пресуществление чувственным свершается как «схематизм». Чистая способность воображения, как образующая схему, дает вид («образ») горизонта трансценденции. Однако то, что этого указания на подобное пресуществление чувственным недостаточно, не говоря уже о том, что оно фактически не может быть

доказано, если с самого начала не известно это его сущностное качество, можно понять уже из самой идеи чистого пресуществления чувственным.

Для Канта чувственность — это конечное созерцание. Чистая чувственность должна быть таким созерцанием, которое изначально воспринимает вообще созерцаемое — прежде любого эмпирического восприятия. Однако конечное созерцание как раз не может создать в процессе созерцания

созерцаемое сущее. Поэтому чистое пресуществление чувственным должно быть восприятием чего-то такого, что впервые образуется в самом этом вое-принятии, следовательно — такого вида, в котором не содержится ничего из сущего.

Какой же характер имеет созерцаемое чистой чувственности? Может ли оно иметь характер «образа»? И что такое образ? Как можно отличить «образующийся» в чистой способности воображения вид, чистую

схему, от образа? В каком смысле схема, в конечном счете, все-таки может быть названа «образом»? Без предварительной интерпретации этих феноменов пресуществления чувственным схематизм как основа трансценденции останется сокрытым кремешной тьмой.

§ 20. Образ и схема

Вообще пресуществление чувственным — это способ, которым конечное существо делает для себя нечто созерцаемым, т.е. может

задавать себе вид (образ) чего-либо. В зависимости от того, что и как представляется видению, вид или образ обозначают различное.

Обычно мы называем образом вид определенного сущего, поскольку оно открыто как нечто наличное. Оно предлагает вид. Исходя из этого значения, «образ» также может значить: отображающий вид некоего наличного (отображение), или же вслед-образующий (воспроизводящий) вид некоего более не наличного,

или же про-образующий (предвосхищающий) некоего только должного быть осуществленным сущего.

Кроме того, «образ» может иметь довольно широкое значение вида вообще, без определения того, становится ли созерцаемым в этом виде некое сущее или не-сущее.

Кант же употребляет выражение «образ» в трех значениях: непосредственный вид некоего сущего, наличный отображающий вид некоего сущего и вид чего-то вообще. При этом эти значения

выражения «образ» особенно не отделяются друг от друга, так что вообще является сомнительным, достаточно ли перечисленных значений и типов образности для прояснения того, что разъясняется Кантом под названием «схематизм».

Наиболее известный способ произведения вида (подачи образа) — это эмпирическое созерцание того, что показывает себя. Себя-показывающее имеет в этом случае характер непосредственно

усматриваемого единичного («вот-этого» («Dies-da»)), что, конечно, не исключает того, что может созерцаться многообразие единичных, т.е. некое более богатое «вот-это», к примеру — это единичное целое имеющегося ландшафта. Он называется видом (образом), species, как если бы он сам нас видел (als blicke sie uns an). Итак, образ всегда является доступным для созерцания «вот-этим», и потому любое от-ображение, к примеру, фотография, есть лишь передача, копия, того,

что непосредственно
показывает себя как образ.

Выражение «образ» не
менее часто используется и в
значении отображения. Эта-
вот вещь, эта имеющаяся
фотография, непосредственно
как эта вещь предлагает некий
вид: образ в первом и широком
смысле. Но когда он являет
себя, он стремится показать
именно им отображаемое.
Доставлять себе «образ» в
этом втором смысле, уже не
значит непосредственно
созерцать сущее, но, к

примеру, покупать
фотографию, или же ее делать.

С подобного отображения, к
примеру, с маски смерти,
опять-таки можно сделать
копию (фотографию). Копия
может непосредственно
копировать отображение и так
показывать сам «образ»
(непосредственный вид)
мертвого. Фотография маски
смерти как копия отображения
сама есть образ, но лишь
потому, что она дает «образ»
мертвого, показывает его, как
он выглядит, т. е. выглядел.
Тогда пресуществование

чувственным в соответствии с
выделенными значениями
выражения «образ» значит, во-
первых: способ
непосредственного
эмпирического созерцания, а
кроме того: способ
непосредственного
рассмотрения отображения, в
котором предлагает себя
определенный вид некоего
сущего.

Фотография, однако, может
показывать и то, как вообще
выглядит нечто такое, как
маска смерти. Маска смерти, в
свою очередь, может

показывать, как вообще
выглядит нечто такое, как лицо
мертвого человека. Но это
может показывать и сам
мертвый человек. И сама
маска также может
показывать, как вообще
выглядит маска смерти,
подобно тому, как фотография
имеет вид не только
сфотографированного, но и
фотографии вообще.

Так что же показывают
«виды» (образы в самом
широком смысле) этого
мертвого, этой маски, этой
фотографии и т.д.? Какие

«виды» («эйдосы», «идеи»)
они предоставляют? Что
пресуществляют чувственным?
Они показывают, как нечто
выглядит «в общем», в том
едином, что значит для
многого. Это единство для
многого, однако, есть то, что
представляет представление
через понятие. Эти виды
должны служить
пресуществлению понятий
чувственными.

Более нельзя
довольствоваться тем
значением «пресуществления
чувственным», что определяет

его как доставление
непосредственного вида,
созерцания, некоего понятия;
ведь понятие, как общее
представление, не
представляется в *repraesentatio
singularis*, каковым так или
иначе является созерцание.
Именно поэтому понятие по
сути своей не является
отобразимым.

Что же тогда вообще значит
пресуществление понятия
чувственным? Что
свойственно этому? Как этому
осуществлению созерцаемым
является причастным вид

эмпирически доступного
наличного или
воспроизведенного, т. е. его
возможных отображений?

Мы говорим: восприятие
этого дома, к примеру,
показывает, как вообще
выглядит некий дом, но тем
самым — и то, что мы
представляем в понятии дом.
Каким образом этот вид дома
показывает определенное
«как» (Wie) внешности дома
вообще? Конечно, сам дом
предоставляет этот
определенный вид. Однако мы
не должны погружаться в него,

чтобы узнать, как выглядит именно этот дом. Скорее этот дом показывает себя именно как такой, который, чтобы быть домом, не должен выглядеть только так, как он выглядит. Он показывает нам «лишь» *то-как...* может выглядеть некий дом.

Это «как» той или иной эмпирической возможности внешнего облика есть то, что мы представляем перед лицом этого определенного дома. Дом вообще мог бы выглядеть так-то. Внешностью этого наличного дома внутри

определенного множества
возможностей внешнего
облика осуществляется лишь
одна определенная. Но
результат этого выбора
интересует нас столь же мало,
как и результат других
вариантов выбора,
осуществляющихся в
фактической внешности
других домов. Искомое нами
— это круг возможных
вариантов внешнего облика
как таковой, а точнее — то,
что очерчивает этот круг, то,
что предопределяет и дает
правило тому, как вообще

нечто должно выглядеть,
чтобы соответствовать виду
дома. Это предначертание
правила не есть некая опись,
просто перечисляющая
«признаки», присущие
некоторому дому, но
«выделение» того целого, что
имеется в виду, когда говорится
о такой вещи как «дом».

Но это имеемое в виду
вообще полагаемо лишь так,
что оно представляется как
нечто определяющее
возможную принадлежность
этой связи некому
эмпирическому виду. Лишь

через представление того способа, которым правило упорядочивает это вписывание в возможный вид, единство понятия вообще может быть представленным как единящее, значимое для многого. Если понятие вообще есть то, что служит правилу, тогда понятийное представление является предоставлением правила возможной подачи вида соответственно способу его упорядочивания. Подобное представительство структурно необходимо связано с возможным видом, и потому в

себе оно является неким
особенным способом
пресуществления
чувственным.

Оно не дает
непосредственно созерцаемого
вида понятия. То, что с
необходимостью проявляется в
нем от непосредственного
вида, собственно тематически
не имеется в виду, но
представляется как возможное
содержание (Darstellbares)
наглядного предъявления, как
его способ упорядочивания.
Таким образом, в
эмпирическом виде

проявляется именно правило в способе его упорядочивания.

Однако это пресуществление чувственным не только не дает никакого непосредственного вида понятия как единства: само это единство даже вовсе не тематизируется как самостоятельное содержание представления. Понятийное единство является тем, чем оно как единыщее должно и может быть, лишь как упорядочивающее. Единство [само по себе] не схватывается, но становится видным именно

как то, что сущностным образом определяет упорядочивание, лишь тогда, когда взгляд переводится с него [как такового] на определение им правила. Этот перевод взгляда не теряет его полностью из вида, но как раз так и обретает перспективу восприятия единства как упорядочивающего, регулятивного.

Представление способа упорядочивания как такового является собственно понятийным представлением. То, что называлось так ранее,

представление значимого для
многого единства, было лишь
выделенным элементом
понятия, в котором оставалась
скрытой как раз его функция
правила описанного
специфического
пресуществления
чувственным.

Однако, если в
осуществлении чувственным
тематически не
представляется ни
эмпирический вид, ни
изолированное понятие, но
предлагается «описание»
правила доставления образа,

то оно-то и нуждается в более точной характеристике.

Правило представляется в «как» его упорядочивания, т.е. в том, как оно, упорядочивая предъявление, вписывает себя в предъявляемый вид.

Представливание «как» упорядочивания является свободным, несвязанным определенным наличным сущим, «образовыванием» пресуществления чувственным как доставления образа в ранее описанном смысле.

Подобное пресуществление чувственным прежде всего

происходит в способности воображения. «Это представление об общем приеме способности воображения, доставляющем понятию образ, я называю схемой этого понятия» <А 140, В 179 f. [128]>. Образование схемы в своем исполнении, как способ пресущствления понятия чувственным, называется схематизмом. Хотя схему и следует отличать от образа, но она все же имеет отношение к чему-то такому как образ, т. е. образный характер необходимо присущ

схеме. Существо этого характера — особое. Он не есть ни простой вид («образ» в первом значении), ни отображение («образ» во втором значении). Поэтому мы будем называть его «схема-образ».

§ 21 Схема и схема-образ

Более точная характеристика схемы-образа прояснит его отношение к схеме, а тем самым — и тип связи понятия с образом. Образование схемы — это пресуществление понятий чувственными. Как относится

вид непосредственно представленного сущего к тому, что представляется о нем в понятии? В каком смысле этот вид является «образом» понятия? Этот вопрос следует прояснить на двух типах понятий: эмпирически чувственном (понятие собаки) и чисто чувственном, математическом (понятие треугольника или числа).

Кант подчеркивает, что «предмет опыта», т.е. доступный нам вид наличной вещи, «или ее образ», т.е. наличное отображение или

вслед-образование, копия,
никогда не «соответствует» его
эмпирическому понятию <А
141, В 180 [128]>. На первый
взгляд, это означает лишь
невозможность «адекватного»
наглядного предъявления
[понятия]. Но это ни в коем
случае нельзя
интерпретировать в том
смысле, что адекватного
отображения понятия быть не
может. Эмпирический вид
сущего вообще не может
выполнять функцию
отображения в отношении к
понятию такового. Эта

несоразмерность скорее
свойственна именно схеме-
образу, которая в собственном
смысле является образом
понятия. Можно даже сказать,
что эмпирический вид
содержит все, если даже не
больше того, что содержит и
понятие. Но он содержит все
это не так, как это
представляет понятие, не как
единое, значащее для многого.
Скорее, содержание
эмпирического вида подает
себя как вот это, одно из
неопределенно многих, т. е.
как индивидуализированное

(vereinzelt) в отношении к тому, что тематически представлено как таковое в данный момент. Единичное, устранив неопределенность, тем самым становится возможным примером <ср. Критика способности суждения (далее — КСС), §59> единого, упорядочивающего многообразие неопределенного как таковое. В этом упорядочивании всеобщему присуща специфически артикулированная определенность, так что в

отношении того или иного индивидуализированного [сущего] оно не является неопределенно смутным «всем и каждым».

Представление правила — это схема. Как таковое оно необходимо остается связанной с возможными схемами-образами, из которых ни один не может претендовать на единственность. «Понятие собаки означает правило, в соответствии с которым моя способность воображения может в общем нарисовать

фигуру четвероногого животного, не будучи принужденной ограничиваться единичной частной фигурой, которую предлагает мне опыт, или любым возможным образом, который я могу представить in concrete.»
<КСС, §59>

То, что эмпирический *вид* не соответствует своему эмпирическому понятию, выражает позитивное структурное отношение схемы-образа к схеме, согласно которому первая является *возможным* предъявлением

представляемого в схеме
правила предъявления.
Одновременно это значит, что
понятие является не чем иным,
как представлением этого
таким способом
упорядочивающего единства
правила. То, что логика
называет понятием,
основывается на схеме.
Понятие «всегда
непосредственно связывается
со схемой» <КСС, §59>.

Кант говорит об
эмпирическом предмете, что
он «гораздо меньше»
соответствует своему понятию,

чем «образ» чистого
чувственного понятия.
Являются ли поэтому схемы-
образы математических
понятий более адекватными
своим понятиям? Впрочем, и
здесь не следует думать об
уподоблении в смысле
отображения. Схема-образ
математической конструкции
обладает значимостью
независимо от эмпирической
точности или же
приблизительности чертежа
<Über eine Entdeckung...,
a.a.O., S.8, Anm>.

Кант, очевидно, имеет в виду такого рода математические схемы-образы, когда, например, в случае начертания треугольника, таковой необходимо должен быть остро-, прямо- или тупоугольным. Этим, однако, множество возможностей уже исчерпывается, в то время как при изображении дома оно больше. Но, с другой стороны, вариативность возможного изображения остро- или прямоугольного треугольника весьма велика. Поэтому эта схема-образ со своим

ограничением более близка
единству понятия, с этой
большей широтой — ближе
всеобщности этого единства.
Так или иначе, образ
фиксирует вид единичного, в
то время как схема имеет
«целью» единство всеобщего
правила многообразно
возможных наглядных
представлений (Darstellungen).

Только отсюда становится
очевидным существенное
схемы-образа: характер вида
(Anblickcharakter) она получает
не только, и не столько из
своего непосредственного

образно усматриваемого содержания, но из того, что (и как) она выделяется из представляемого в его деятельности упорядочивания возможного наглядного предъявления и через это как бы вводит правило в сферу созерцаемого. Только если выражение «образ» понимается в этом смысле, как схема-образ, пять друг за другом поставленных точек... можно назвать «образом числа пять» <А 140, В 179 [128]>. Само число не выглядит ни как пять точек, ни как знаки 5 или

V. Хотя они, тем не менее, различными способами и являются видами этого числа. Изображенный в пространстве знак 5 вообще не имеет ничего общего с числом, в то время как вид пяти точек... может быть обсчитан с помощью числа пять. Конечно, точечный ряд показывает это число не потому, что он обозрим, и что из него мы как бы можем извлечь число, но потому что он соответствует представлению правила возможной наглядной

предъявимости
(Darstellbarkeit) этого числа.

Но, опять-таки, мы не схватываем число только на основе этого совпадения, но уже имеем каждое число в «представлении о методе представливания множества (допустим тысячи) в образе в соответствии с определенным понятием» <А 140, В 179 [128]>. Уже в представлении правила наглядного изображения образуется возможность образа. Эта возможность образа, а не изолированный вид множества

точек, и является собственно истинным, структурно присущим схеме видом, схемой-образом. Качество и степень наглядности действительно изображенного, или лишь представленного, точечного ряда не имеют значения для «видения» схемы-образа. Потому математические понятия никогда не основываются на простых наглядных образах, но только на схемах. «На деле, в основе наших чувственных понятий лежат не образы (непосредственные виды)

предметов, но схемы» <А 140 f., В 180 [128]>.

Уже анализ образного характера схемы-образа эмпирических и чистых чувственных понятий приводит нас к выводу: пресуществование понятий чувственными — это совершенно особого рода деятельность по доставлению (Beschaffen) своеобразных образов. Схемообразующее пресуществование чувственным в схематизме нельзя ни постигнуть по аналогии с обыденным «наглядным

изображением», ни тем более свести к таковому. Последнее столь мало вероятно, что скорее наоборот, пресущствление чувственным в только что описанном смысле — непосредственного эмпирического восприятия (Anblicken) вещей и порождения их наличных отображений — может иметь место лишь на основе возможного пресущствления понятий чувственными, как это происходит в схематизме.

Любое понятийное представление по своей

сущности является
схематизмом. Но любое
конечное познание, как
мыслящее созерцание,
необходимо является
понятийным. Поэтому уже в
непосредственном восприятии
наличного, например — этого
дома, необходимо имеется
схематизирующее
предвосхищающее видение
(Vorblick) чего-то как дома
вообще, лишь из пред-
ставления которого
встречающееся [нам] может
показать себя как дом,
предложить вид «наличного

дома». Таким образом, схематизм необходимо свершается на основе нашего познания как *конечного*.

Потому Кант и говорит: «Этот схематизм... является сокровенным в глубинах человеческой души искусством...» <А 141, В 180 [128]>. Если же схематизм присущ конечному познанию, а центр конечности — в трансценденции, то свершение трансценденции в своем внутреннем существе должно быть схематизмом. Поэтому Кант, желая разъяснить

внутреннюю возможность трансценденции, необходимо приходит к проблеме «трансцендентального схематизма».

§ 22 Трансцендентальный схематизм

В результате общей характеристики схематизма как особого рода пресуществления чувственным мы получили: схематизм необходимо присущ трансценденции. С другой стороны, характеристика полной структуры онтологического познания,

которое необходимо есть
созерцание, привело к
пониманию: трансценденции
необходимо свойственно
пресуществование
чувственным, и притом
чистое. Было предположено,
что это чистое
пресуществование чувственным
свершается как схематизм. Это
утверждение теперь следует
обосновать доказательством
того, что необходимое чистое
пресуществование чувственным
чистого рассудка и его понятий
(ноций) исполняется в
трансцендентальном

схематизме. Что это такое, прояснится вместе с раскрытием этого свершения.

Схемообразующее пресуществление чувственным имеет целью доставление понятию образа. Значит, в нем полагаемое имеет определяемое по правилам отношение к возможности усмотрения (Erblickbarkeit). В подобной созерцаемости понятийно полагаемое впервые становится доступным восприятию. Схема приводит себя, т.е. понятие, в образ. Чистые понятия

рассудка, мыслимые в чистом
«я мыслю», нуждаются в
сущностно чистой
усматриваемости, чтобы
предстоящее в чистом *пред-*
оставлении, могло стать
доступным как нечто,
находящееся «напротив»
(Dawider). Чистые понятия
должны основываться на
чистых схемах, которые
доставляют им образ.

Но Кант однозначно
говорит: «Напротив, схема
чистого понятия рассудка есть
нечто, что не может быть
приведено ни в какой образ...»

<А 142, В 181 [128]>. Если же приведение себя в образ присуще схеме, то выражение «образ» в цитате может иметь в виду и исключать лишь определенный тип образов. С самого начала дело может идти лишь о схемах-образах. Тогда отрицание возможности вообразования схемы ноций значит лишь то, что наглядно предъявляемый вид, чье правило предъявления представляется в схеме ноций, никогда не может быть заимствовано из многообразия *эмпирически* созерцаемого. И

поскольку образом называется эмпирический вид в самом широком смысле, то схема ноций, очевидно, не может быть приведена «ни в какой образ». Также и чистые эмпирические виды, предлагаемые математической конструкцией понятий, как образы «величин» ограничены определенной областью предметного. В такой образ ноций как прапонятия также не могут быть приведены, поскольку они представляют те правила, в которых образуется предметность

вообще — как предварительный горизонт выявляемости любых предметов. Так что «образ» в приведенной цитате обозначает те типы схем-образов, которые являются схемами эмпирических и математических понятий. Ни в один из таких образов невозможно привести схему чистых понятий рассудка.

Однако прояснение внутренней возможности онтологического познания показало: чистые понятия через опосредование чистого

синтеза трансцендентальной способности воображения сущностно связаны с чистым созерцанием (временем), и наоборот. Пока же нами разъяснялась лишь *сущностная необходимость* связи между ноцией и временем. Внутренняя структура этого отношения как глубинного порядка (Fugung) трансценденции еще не была прояснена.

Время как чистое созерцание таково, что подает вид до всякого опыта. Открывающийся в таком

чистом созерцании чистый вид
(для Канта — чистая
последовательность «теперь»)
должен поэтому называться
чистым образом. Ведь и сам
Кант говорит в главе о
схематизме: «*Чистый же
образ... всех предметов чувств
вообще <<т.е. в их
предметности — пер.>>
[есть] время*» < А 142, В 182
[129] (курсив — М. Х.)>. Та
же идея высказывается и
позднее, в не менее важном
месте, где Кант определяет
сущность ноций: ноция — это
«чистое понятие, поскольку

ОНО ИМЕЕТ СВОЙ ИСТОК ЛИШЬ В
РАССУДКЕ (а не в *чистом образе*
чувственности)» <А 320, В
377 [221] (курсив — М. Х.) >.

Таким образом, и схема
чистого понятия рассудка
вполне может быть приведена
в образ, если только «образ»
выступает как «чистый образ».

Время как «чистый образ»
является схемой-образом, а не
только противостоящей
чистым понятиям рассудка
формой созерцания. Поэтому
схема ноций имеет
специфический характер. Как
схема вообще она представляет

единства, причем в качестве привходящих в возможный вид правил. Но представляемые в ноциях единства согласно трансцендентальной дедукции сущностно необходимо связаны со временем. Потому схематизм чистых понятий рассудка необходимо должен упорядочивать их в связи со временем. Время же, как показала трансцендентальная эстетика, является представлением «единичного предмета» <A3 If., B 47 [57]>. «Различные времена суть лишь части одного и того же

времени. Представление, которое может быть дано лишь одним единственным предметом, есть созерцание.» <A3 If., B 47 [57]>. Поэтому время — это не только необходимый чистый образ схем чистых понятий рассудка, но также и единственная чистая возможность вида. Эта единственная возможность вида сама в себе показывает не что иное, как именно время и временное (Zeithaftes).

Если же завершенное многообразие чистых понятий рассудка имеет образ в этой

единственной возможности вида, то этот чистый образ должен быть образуем различными способами. Схемы ноций через себя-упорядочивание в связи со временем как чистым видом дают себе из него свой образ и тем самым артикулируют единственную чистую возможность вида в многообразность чистых образов. Так схемы чистых понятий рассудка «определяют» время. «Потому схемы суть не что иное, как априорные *определения*

времени по правилам» <А 145,В 184[130]>, коротко — «трансцендентальные определения времени» <А 138,В 177[127]>. Как таковые, они суть «трансцендентальный продукт способности воображения» <А 142,В 181[128]>. Этот схематизм а priori образует трансценденцию и называется поэтому «трансцендентальным схематизмом».

Пред -оставление себя предлагающего предметного, «напротив», свершается в трансценденции благодаря

тому, что онтологическое познание как схематизирующее созерцание делает трансцендентальное сродство единства правила в образе времени а priori зримым, а тем самым — воспринимаемым.

Трансцендентальная схема посредством своей чистой схемы-образа необходимо имеет а priori опосредующе соответствующий (korrespondente) характер. Так что проводимая интерпретация единичных чистых схем как трансцендентальных

определений времени должна показать этот образующий соответствие характер.

Кант заимствует
завершенное единство чистых
понятий рассудка из таблицы
суждений и в соответствии с
таблицей ноций дает
дефиниции схем единичных
чистых понятий рассудка. В
соответствии с четырьмя
моментами деления категорий
(количество, качество,
отношение, модальность)
чистый вид времени должен
показать четыре возможности
образования, а именно:

«временной ряд, временное содержание, временной порядок, временную совокупность» <А 145, В 184 f. [130]>. Эти временные характеристики не столько систематически развиваются через анализ самого времени, сколько устанавливаются в нем «согласно порядку категорий» <А 145, В 184 f. [130]>.

Интерпретация единичных схем начинается подробным сравнительным анализом чистых схем количества, реальности и субстанции, чтобы затем, становясь все

более сухой, окончиться
чистыми дефинициями <А 142
ff., В 182 ff.[129 сл.]>.

В определенном отношении Кант имеет право на подобную лаконичность изложения. Ведь если трансцендентальный схематизм определяет онтологическое познание в основе его существования, то систематическая разработка онтологических познаний в изображении системы синтетических основоположений *a priori* должно необходимо прийти к характеристике схематизма и

выявлению соответствующих трансцендентальных определений времени. Это и происходит, хотя и в определенных границах <А 158 ff., В 197ff.[135 сл.]>.

Легко увидеть: чем более прозрачной по ходу прояснения становится сущностная структура трансцендентального схематизма и вообще всего того, что принадлежит целому трансценденции, тем отчетливее выступают и способы ориентации в темноте этих скрытых «в глубинах

нашей души» структур.
Конечно, общая сущность
схематизма вообще, и
трансцендентального — в
частности, определена вполне
однозначно. Но о том, что
исследование может
продвигаться и глубже,
проговаривается сам Кант в
следующем замечании: «Не
задерживаясь на сухом и
скучном различении того, что
требуется для
трансцендентальных схем
чистых понятий рассудка
вообще, мы лучше представим
их согласно порядку категорий

и в связи с ними» <А 142,В 181[129]>.

Действительно ли только сухость и скука этого занятия удерживают Канта от дальнейшего различения? Ответ на этот вопрос еще не может быть дан <см. ниже пар.35>. Но он должен будет разъяснить и то, почему в предлагаемой интерпретации не делается попытка конкретного разбора кантовских дефиниций чистых схем. Однако для того, чтобы показать, что кантовское учение о трансцендентальном

схематизме отнюдь не барочная теория и имеет дело с самими феноменами, следует дать, хотя бы в общих чертах, интерпретацию одной из категорий, а именно — субстанции.

«Схема субстанции — это устойчивость реального во времени...» <А 143,В 183[129]>. Для полного прояснения схематизма этой схемы следует привлечь «первую аналогию», т. е. «основоположение устойчивости».

Прежде всего, субстанция как ноция означает «лежащее в основании (субсистенция)» <А 182 ff., В 224 ff. [148 сл.]>. Ее схема должна быть представлением лежащего в основании, поскольку оно предъявляется в чистом образе времени. Ведь время, как чистая последовательность «теперь», всегда есть теперь. В каждой позиции «теперь» оно — теперь. Таким образом, время показывает постоянство себя самого. Как таковое, время «неизменно и пребывающе», «оно не

проходит» <А 143, В 183[129]
(ср. А 41, В 58 [62]:

«изменяется не само время, но
то, что есть во времени)>.

Точнее говоря, время не есть
некоторое пребывающее среди
многих, но оно, именно на
основе названной сущностной
характеристики — в каждом
«теперь» быть теперь, дает
чистый вид именно
пребывания вообще. Как этот
чистый образ
(непосредственный чистый
«вид») оно предъявляет
лежащее в основании чистого
созерцания.

Но эта функция представления станет очевидной лишь в том случае, если (что Кантом здесь опускается) будет принято во внимание полное содержание ноции «субстанция».

Субстанция — это категория «отношения» (между самостоятельностью (Subsistenz) и принадлежностью (Inharenz)). Она имеет в виду лежащее в основании «присущего» («Anhangendes»). Потому время лишь тогда есть чистый образ ноции «субстанция», если оно

представляет именно это отношение в чистом образе.

Однако время как последовательность «теперь» именно потому, что оно, будучи текучим в каждый момент «теперь», и есть «теперь», всякий раз есть также и некое другое «теперь». Как вид пребывания оно одновременно предлагает образ чистого изменения в пребывании.

Поэтому уже эта приблизительная интерпретация трансцендентальной схемы

субстанции, еще весьма
отдаленная от проникновения
в изначальные структуры,
должна показать: то, что
полагается ноцией
субстанции, может а priori
получить во времени чистый
образ. Тем самым,
предметность в *пред* -
оставлении, поскольку
субстанция как
конституирующий элемент
является таковой присущей,
становится а priori наглядной и
воспринимаемой. Благодаря
этому схематизму мы можем
заранее наблюдать ноцию как

схематизированную, так что в этом предшествующем взгляде на чистый образ устойчивости для опыта может показаться неизменяющееся в изменении сущее как таковое. «Значит, времени, которое само является неизменяемым и пребывающим, в явлении соответствует неизменяемое в существовании» <Там же> (т.е. в наличном сущем).

В соответствии с этим, трансцендентальный схематизм является основой внутренней возможности онтологического познания. Он

таким образом образует
предстоящее в чистом *пред-*
доставлении, что
представленное в чистом
мышлении необходимо
наглядно дает себя в чистом
образе времени. Значит,
именно время, как a priori
подающее [вид], с самого
начала наделяет горизонт
трансценденции характером
воспринимаемого
предложения. Но это еще не
все. Как единственный чистый
универсальный образ оно
придает горизонту
трансценденции

предварительную
завершенность
(Umschlossentieit). Этот единый
и чистый онтологический
горизонт есть условие
возможности того, что данное
внутри него сущее может
иметь тот или иной частный
открытый, а именно —
онтический, горизонт. Причем
время не только дает
трансценденции
предварительную единую
связь (Zusammenhalt), но, как
чистое себя-подающее, также
предлагает нечто как
соединение (Einhalt) вообще.

Оно делает «напротив»
предметности, собственное
конечности
трансцендирующего
обращения, воспринимаемым
для конечного существа.

§ 23 Схематизм и подведение под понятия

Выше кантовское учение о
схематизме чистых понятий
рассудка намеренно
истолковывалось лишь в свете
внутреннего свершения
трансценденции. Кант, однако,
в своем обосновании
метафизики не только следует
внутреннему разворачиванию

проблематики, которая с каждым шагом приобретает новый облик, но и, приступая к разбору ключевых мест в своей «Критике», пытается придерживаться по возможности наиболее известных формулировок, которые должны открыть предварительные подходы к проблеме. Так трансцендентальная дедукция исходила из тяжбы в традиционной метафизике. Она разрешается через доказательство того, что ноции, если они определяют

эмпирически доступное сущее а priori, должны быть категориями, т.е. по своей сущности быть присущими самой трансценденции. Тем самым устанавливается и условие «употребления» этих понятий.

Вообще, употреблять понятия значит применять их к предметам, или — исходя из предметов — приводить таковые «под» понятия. На языке традиционной логики это употребление понятий называется подведением (Subsumtion). Априорное

употребление чистых понятий
как трансцендентальных
определений времени, т.е.
осуществление чистого
познания, является
свершением схематизма. Если
рассматривать дело с этой
стороны, то проблема
схематизма вначале
действительно вполне может
быть разъяснена исходя из
[вопроса] о подведении под
понятия. Следует только иметь
в виду, что здесь — в
онтологическом познании —
дело с самого начала идет об
онтологических понятиях, а

значит — и о специфическом, онтологическом, «подведении».

Сам Кант уже при первом описании сущностного единства онтологического познания <ср. А 78 ff., В 104 ff [82 сл.]> не забывает указать на фундаментальное различие между выражениями «приводить под понятия» (что касается предметов) и «приводить к понятиям» (что относится к чистому синтезу трансцендентальной способности воображения). «Приведение к понятиям»

чистого синтеза свершается в трансцендентальном схематизме. Он «образует» представленное в ноции единство, превращая его в сущностный элемент чисто наглядной (erblickbare) предметности. Именно в трансцендентальном схематизме категории образуются как таковые. Но если они действительно суть истинные «прапонятия», то трансцендентальный схематизм и является изначальным и подлинным образованием понятий вообще.

И если Кант начинает главу о схематизме указанием на «подведение», то тем самым он указывает на трансцендентальное подведение как на центральную проблему, чтобы дать понять, что вопрос о внутренней возможности изначальной понятийности вообще возникает именно в сущностной структуре чистого познания.

Эмпирические понятия заимствованы из опыта и потому по материальному содержанию являются

«однородными» с сущим, которое они определяют. Их применение к предметам, т.е. их употребление, не составляет проблемы. «Однако чистые понятия рассудка совершенно неоднородны с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями и никогда не могут быть найдены ни в одном созерцании. Но как возможно подведение последних под первые, т.е. применение категорий к явлениям? Ведь никто не будет утверждать, будто категории, например,

категория причинности, могут созерцаться через чувства и содержаться в явлениях» <А 137 ff., В 176 f. [126 сл.]>. В вопросе о возможном употреблении категорий проблемой, прежде всего, становится само их собственное существо. Эти понятия ставят вопрос о возможности своего «образования» вообще. Поэтому словами о подведении явлений «под категории» не дается формула решения проблемы, но как раз поднимается вопрос о том, в

каком же смысле здесь говорится о подведении «под понятия».

Если же кантовская формулировка проблемы схематизма как проблемы «подведения» воспринимается только в качестве введения проблемы, то тогда она является даже указанием на изначальнейший замысел, а тем самым — на главное содержание главы о схематизме.

Представлять понятийно, значит представлять нечто «в общем». Вместе с

образованием понятий вообще
проблемой должна стать
«всеобщность» представления
(Vorstellen). Если же категории
как онтологические понятия
не однородны с
эмпирическими предметами и
их понятиями, то их
«всеобщность» не может быть
лишь более высокой степенью
всеобщности,
соответствующей более
высокому, или высшему,
«роду» онтического. Каким
характером «общности»
(«Generalitat») обладает
всеобщность онтологических,

т.е. метафизических, понятий? Ведь этот вопрос есть не что иное, как вопрос «что означает *generalis* в определении онтологии как *metaphysica generalise*. Проблема схематизма чистых понятий рассудка — это вопрос о внутренней сущности онтологического познания

Итак, становится абсолютно ясно: если Кант в главе о схематизме ставит проблему понятийности прапонятий и решает ее при помощи сущностного определения этих понятий как

трансцендентальных схем, то учение о схематизме чистых понятий рассудка является решающей стадией обоснования *metaphysica generalis*.

Ориентация на идею «подведения», как первое прояснение проблемы трансцендентального схематизма, в определенном смысле правомерна. Но тогда Кант мог и почерпнуть из нее перспективу возможного решения проблемы, и предварительным образом, исходя из «подведения»,

обрисовать идею
трансцендентального
схематизма. Если чистое
понятие рассудка совершенно
неоднородно с явлениями, но
все-таки должно их
определять, то должно быть
нечто посредствующее,
преодолевающее эту
неоднородность. «Это
посредствующее
представление должно быть
чистым (не заключающим в
себе ничего эмпирического), и
тем не менее, с одной стороны
— интеллектуальным, с другой
же — чувственным. Такой

характер имеет
трансцендентальная схема» <А
138, В 177 [127]>.

«Потому применение
категории к явлениям
становится возможным при
посредстве
трансцендентального
определения времени, которое,
как схема понятий рассудка,
опосредует *подведение*
последних под первые» <А
139, В 178 [129]>.

Итак, как раз в ближайшей
и внешней форме проблемы
схематизма как вопроса о
«подведении» проявляется

внутреннейшее значение трансцендентального схематизма. На деле, нет ни малейшего повода для вновь и вновь повторяющихся жалоб на нецельность и запутанность главы о схематизме. Если возможно вообще указать наиболее артикулированное и выверенное в каждом слове место в *Критике чистого разума*, то таковым является именно это ключевое место всей работы. В виду ее значимости, мы полностью представим структуру главы:

1. Введение проблемы
схематизма на пути
традиционной идеи
субсумции(А 137, В 176-А 140,
В 179 [126-128]: «Схема сама
по себе есть...»).

2. Предваряющий анализ
структуры схемы вообще и
схематизма эмпирических и
математических понятий (до А
142, В 181 [128]: «Наоборот,
схема чистого понятия
рассудка...»).

3. Анализ
трансцендентальной схемы
вообще (до А 142, В 182 [129]:

«Чистый образ всех величин...»).

4. Интерпретация единичных трансцендентальных схем из ориентации на таблицу категорий (до А 145, В 184 [130]: «Рассматривая эти схемы...»)

5. Выделение четырех классов категорий в перспективе соответствующих четырех возможностей чистой образуемости (Bildbarkeit) времени (до А 145, В 185 [130]: «Отсюда ясно...»)

6. Определение трансцендентального схематизма, как «истинного и единственного условия» трансценденции (до А 146, В 186 [130]: «Нельзя, однако, не заметить...»).

7. Критическое применение обоснованного через схематизм сущностного определения категорий (до конца раздела).

Построение главы о схематизме является не «запутанным», но необычайно прозрачным. Глава о схематизме не «запутывает»,

но с поразительной
твердостью ведет к ядру всей
проблематики *Критики*
чистого разума. Конечно, все
это можно увидеть лишь в том
случае, если конечность
трансценденции постигается
как основа внутренней
возможности, здесь —
необходимости, метафизики,
так, чтобы интерпретация
могла утвердиться на этом
основании.

Ведь Кант и в последние
годы своей жизни (1797)
писал: «Вообще схематизм —
одно из труднейших мест.

Даже г-н Бек не может с ним разобраться. Я считаю эту главу важнейшей» <Kants handschriftlicher Nachlass a.a. O. Bd. V, Nr .6359>.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[Прим. 1] — данный фрагмент взят из книги М. Хайдеггер «Кант и проблема метафизики» (1929) (пер. с нем. О.В. Никифорова). — М., «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. стр. 50 —64. В тексте Хайдеггер постоянно сравнивает 1 и 2 издание «Критики чистого разума» (Kritik der reinen Vernunft). Первое издание (A) и второе (B) образцово противопоставлены в томе, подготовленном Р. Шмидтом (Meiner Philosophische Bibliothek, 1926).

Везде далее цитируются
соответственно А и В. Приводимые
Хайдеггером цитаты соотнесены
переводчиком с русским переводом
Н. Лосского (1907) издания «Кант,
Иммануил. Критика чистого разума»,
СПб, 1993 (цитируется указанием
страницы в квадратных скобках).
Подготовка «электронной»
публикации и обработка текста
осуществлена Катречко С.Л.

.....

**ПЯТАЯ СТАДИЯ
ОБОСНОВАНИЯ
Полное сущностное
определение онтологического
познания**

На предшествующей стадии вместе с трансцендентальным схематизмом была достигнута основа внутренней возможности онтологического синтеза, а тем самым - и цель обоснования. Приступая теперь к пятой стадии, мы собираемся не углублять обоснование, но вполне овладеть обретенной основой как таковой, т.е. в перспективе возможного строения [метафизики].

При этом пройденные стадии должны быть постигнуты в их единстве, не в смысле позднейшего составления, но посредством полного беспредпосылочного

определения сущности онтологического познания. Кант излагает это решающее сущностное определение в [разделе о] "высшем основоположении любого синтетического суждения" ¹⁵⁹. Если же онтологическое познание есть не что иное, как изначальное образование трансценденции, то высшее основоположение должно содержать центральное сущностное определение трансценденции. То, что дело обстоит так, и следует теперь показать. Основываясь на таким образом достигнутом, мы сможем увидеть дальнейшие задачи и

следствия кантовского обоснования
metaphysica generalis.

***§ 24. Высшее синтетическое
основоположение
как полное сущностное
определение трансценденции***

И эту центральную часть учения Кант вводит в критической по отношению к традиционной метафизике форме. Таковая желает познавать сущее "только из понятий", т.е. лишь мышлением. Специфическая сущность чистого мышления определяется общей логикой. Чистое (bloßes) мышление - это соединение субъекта и предиката (суждение (Urteilen)) ^{XV} . Такое

соединение объясняет лишь представленное в соединяемых представлениях как таковое. Оно должно быть исключительно разъясняющим, "аналитическим", поскольку способно лишь "на игру с представлениями" 160 . Чистое мышление, если оно хочет быть таковым, должно "пребывать" при представленном как таковом. Конечно, и при таком ограничении оно имеет свои собственные правила, основоположения, за высшее из которых принимается "закон противоречия" 161 . Чистое мышление вообще не является познанием, но лишь элементом,

пусть необходимым, конечного познания. Но может быть, исходя из чистого мышления, положенного как элемент конечного познания, возможно будет проявить его необходимую связь с тем, что первично определяет полное познание.

Поскольку предикат должен быть элементом познания, то дело идет не столько о его отношении к субъекту (апофантически-предикативный синтез), но о его (или, точнее говоря: субъектно-предикатной связи *в целом*) "отношении" к "чему-то совершенно иному" ¹⁶². Это другое есть само

сущее, "в согласии" с которым должно быть познание, а значит - и соответствующая структура суждения. Итак, познание должно "выходить" за пределы того, при чем необходимо "пребывало" поначалу в себе ограниченное чистое (bloße) мышление как таковое. Это "отношение" к "совершенно другому" Кант называет синтезом (веритативным синтезом). Познание как таковое, поскольку оно познает нечто совершенно другое, является синтетическим. Но поскольку синтезом может называться и предикативно-апофантическое соединение только в мышлении,

специфический синтез познания ранее был выделен как синтез установления (а именно - нечто совершенно другого).

Этот "выход к совершенно другому", однако, требует причастности некоему "медиуму"¹⁶³, в котором это "совершенно другое", которым само познающее существо не является и над которым оно невластно, может выявляться. То, что делает возможным этот себя-обращающий разрешающий встречу [предмета] "выход за свои пределы", Кант описывает следующими словами: «Это есть не что иное, как целое, содержащее все наши

представления, а именно -
внутреннее чувство, и его априорная
форма - время. Синтез
представлений основывается на
способности воображения, а их
синтетическое единство
(необходимое для суждения) - на
единстве апперцепции» 164 хvi .

Так здесь вновь выступает
троичность элементов, введенная на
второй стадии обоснования, при
первичной разметке сущностного
единства онтологического познания.
Третья и четвертая стадии показали,
как эти три элемента образуют
структурное единство, чьим
образующим средоточьем является

трансцендентальная способность воображения. Но то, что в ней образуется, - это трансценденция. И если Кант с целью решающего прояснения трансценденции возвращается теперь к этой троичности, то более нельзя довольствоваться той случайной приблизительностью ее вводного определения на второй стадии: она должна быть целостно представлена в прозрачности своей структуры, наконец выявленной трансцендентальным схематизмом. И поскольку пятая стадия является сводящей воедино, то сущностное единство трансценденции,

показанное на второй стадии лишь как проблема, в ней должно быть постигнуто как просветленное и проясненное из основы своей возможности.

Поэтому Кант приводит теперь всю проблему сущности конечности в познании к короткой формуле "возможности опыта" ¹⁶⁵ . Опыт значит: конечное, созерцающе принимающее познание сущего. Сущее должно быть дано познанию как *предстоящее* (Gegenstehendes). "Возможность" же в выражении "возможность опыта" обладает характерной двусмысленностью.

Возможно, что имеется в виду "возможный" опыт, в отличие от опыта действительного. Но в "возможности опыта" "возможный" опыт столь же мало является проблемой, как и действительный; проблемой являются они оба в отношении того, что первоначально делает их возможным. Поэтому выражением "возможность опыта" имеется в виду нечто разрешающее, делающее возможным (Ermöglichende) конечный, т.е. не необходимым, но возможным образом действительный, опыт. Эта "возможность", которая только и разрешает это "возможным образом",

есть *possibilitas* традиционной метафизики и равнозначна с *essentia* или *realitas*. Реальные дефиниции (*Real-Definitionen*) заимствуются "из сущности вещи, из первой основы возможности". Они служат «познанию вещи согласно ее внутренней возможности» ¹⁶⁶.

Следовательно, "возможность опыта", прежде всего, означает единую цельность того, что по сути делает возможным конечное познание. «Следовательно возможность опыта - это то, что а priori дает всем нашим познаниям объективную реальность» ¹⁶⁷. Итак, возможность опыта равнозначна

трансценденции. Описание таковой в ее полной сущностной целостности будет определением "условий возможности опыта".

"Опыт", понимаемый как испытывание в отличие от испытываемого (Erfahrenem), является принимающим созерцанием, которое должно позволять дать себе сущее. "Дать предмет", значит "предъявить его непосредственно в созерцании" ¹⁶⁸ . Но что это значит? Кант отвечает: «соотнести представление предмета с опытом (будь он действительным или же возможным)» ¹⁶⁹ . А это соотнесение значит: чтобы

осуществилась возможность подачи предметом себя, прежде уже должно быть свершенным обращение к тому, что может ответить на это "обращение". *Это предварительное себя-обращение к... является условием возможности испытывания.*

Однако для возможности конечного познания необходимо и второе условие. Лишь истинное познание является познанием. Но истина означает "согласие с объектом" ¹⁷⁰. Таким образом, сначала необходимо выявить нечто подобное "с-чем", коррелят, (Womit) возможного согласования, т.е. нечто,

что упорядочивает, подавая правило согласования. Т.е. должен стать открытым и как таковой доступным восприятию (*vernehmlich*) горизонт *предстоящего*. Этот горизонт есть условие возможности предмета в аспекте возможности его *предстояния*^{xvii}.

Итак, возможность конечного познания, т.е. испытывания испытываемого как такового, подчиняется двум условиям. Этими двумя условиями должна ограничиваться полная сущность трансценденции. Это ограничение может быть проведено положением, выражающим основу возможности

синтетических, т.е. конечно познающих суждений, и как таковое с самого начала является значимым для "всех".

Какую окончательную формулировку дает Кант этому "высшему основоположению любого синтетического суждения"? Оно звучит так: «*условия возможности опыта* вообще суть одновременно условия *возможности предметов опыта*»¹⁷¹.

Решающее содержание этого положения заключается не столько в том, что выделено Кантом, сколько в этом "суть одновременно". Но что значит это "быть одновременно"? Им

выражается сущностное единство
полной структуры трансценденции.
Она же заключается в том, что
обращающее *пред* -оставление как
такое образует горизонт
предметности вообще.
Предварительное и всегда
необходимое для конечного познания
выхождение-к... (Hinausgehen zu)
поэтому также всегда является
"утверждением себя вовне"
(экстазисом). Но то, что это
сущностное "утверждение себя
вовне" (Hinausstand zu... *) именно в
"утверждении" (Stehen) образует и
что удерживает перед собой - это
горизонт. Трансценденция сама по

себе - экстатически-горизонтальна. Это внутреннее членение в себе единой трансценденции и выражает высшее основоположение.

Потому его можно определить и коротко: то, что делает возможным испытывание, одновременно осуществляет возможным вообще доступное для опыта (Erfahrbare), т.е. испытываемое, как таковое. Это значит: трансценденция делает доступным конечному существу сущее само по себе (an ihm selbst). "Быть одновременно" в формуле высшего синтетического основоположения не означает только, что оба условия всегда имеют

место одновременно, или то, что если мыслят одно, должно мыслиться и другое; как и не означает, что оба условия идентичны. Основоположение вообще не есть достигаемый с помощью вывода принцип, значимость которого должна быть установлена, для того чтобы опыт был возможен: оно есть выражение изначального феноменологического познания единой внутренней структуры трансценденции. Она была разработана в представленных стадиях сущностного наброска онтологического синтеза¹⁷².

§ 25. Трансценденция и обоснование *metaphysica generalis*

Раскрытие основы внутренней возможности сущности онтологического синтеза было определено как задача обоснования *metaphysica generalis*. Онтологическое познание выказало себя в качестве образующего трансценденцию. Поэтому лишь усмотрение полной структуры трансценденции делает теперь возможным осознание всего своеобразия онтологического познания: как характер его познавания, так и характер его познаваемого.

Как конечное, это познание должно быть вос-принимаяще мыслящим созерцанием себя-подающего, причем чистым. Оно является чистым схематизмом. Чистое единство трех элементов чистого познания выражается в понятии трансцендентальной схемы как "трансцендентального определения времени".

Если онтологическое познание является схемообразующим, то это значит, что оно самостоятельно творит (образует) чистый вид (образ). Но не является ли тогда это онтологическое познание, свершающееся в трансцендентальной

способности воображения,
"творческим"? И если
онтологическое познание образует
трансценденцию, а она составляет
существо конечности, то не
подрывается ли этим "творческим"
характером конечность
трансценденции? Не становится ли
конечное существо благодаря этому
"творческому" отношению
бесконечным?

Но является ли онтологическое
познание столь же "творческим", как
и *intuitus originarius*, для которого
созерцаемое сущее есть в состоянии
возникновения и как возникающее
(als Entstand) и никогда не сможет

стать предметно предстоящим? Тогда, возможно, в этом "творческом" онтологическом познании сущее действительно "познается", т.е. творится как таковое? Вовсе нет. Онтологическое познание не только не творит сущее, оно вообще не относится тематически и прямо к сущему.

Но к чему же тогда? Что есть познаваемое этого познавания? "Ничто" (Ein Nichts). Кант называет его X (das X) и говорит о некотором "предмете". В какой мере это "X" есть "ничто" и в какой - все-таки "нечто"? Ответ на этот вопрос о познаваемом в онтологическом

познании следует дать через краткую интерпретацию двух принципиальных мест, где Кант говорит об этом Х. Характерно, что первое место находится во введении к трансцендентальной дедукции ¹⁷³ . Второе - в разделе, озаглавленном "Об основании различения всех предметов вообще на феномены и ноумены" ¹⁷⁴ , который в структуре *Критики чистого разума* завершает положительное обоснование *metaphysica generalis*.

Первое место звучит так: «Теперь мы можем правильнее определить и наше понятие о *предмете* вообще. Все

представления, как представления, имеют свой предмет, и, в свою очередь, сами могут быть предметами других представлений. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них непосредственно относится к предмету, называется созерцанием. Но эти явления суть не сами вещи в себе, а лишь представления, в свою очередь, имеющие свой предмет, который уже не может быть нами созерцаем, а потому называемый нами неэмпирическим, т.е. трансцендентальным предметом = X.»

Непосредственно предстоящее в явлении есть то, что подает созерцание. Но сами явления суть "лишь представления", а не вещи в себе. Представляемое в них показывается лишь в воспринимающем "себя-обращении к..." и для него. Но оно само должно "в свою очередь, иметь свой предмет". Оно должно вообще подавать нечто, имеющее характер *предстоящего* вообще, и образовывать горизонт, внутри которого может выявиться самостоятельное сущее. Значит, эта направленность (Woraufzu) предшествующего обращения уже не

может быть созерцаема нами в смысле эмпирического созерцания. Но это не исключает, а предполагает необходимость его непосредственной доступности для чистого созерцания. Эта направленность предшествующего обращения может поэтому "быть названа неэмпирическим предметом = X".

«На деле все наши представления относятся рассудком к какому-либо объекту, и, т.к. явления суть не что иное, как представления, рассудок относит их к некоторому "нечто" как к предмету чувственного созерцания: но как предмет созерцания вообще это нечто есть

лишь трансцендентальный объект. Он обозначает собой лишь нечто = X, о котором мы и ничего не знаем, и вообще (согласно теперешнему устройству нашего рассудка) не можем узнать; и которое может служить лишь коррелятом единства апперцепции для единства многообразия в чувственном созерцании; того единства, посредством которого рассудок объединяет это многообразное в понятии некоторого предмета»¹⁷⁵.

X - это "нечто", о котором мы вообще ничего не можем знать. Но оно не потому непознаваемо, что это X как сущее сокрыто "за" пластом

явлений, но потому, что оно просто не может стать возможным предметом знания, т. е. обладания познанием о сущем. Оно не может стать таковым, поскольку оно есть "ничто".

"Ничто" означает: не сущее, но все-таки "нечто". Оно "служит лишь как коррелят", т.е. по своей сущности является чистым горизонтом. Кант называет этот X "трансцендентальным предметом", т.е. в трансценденции и через нее, как ее горизонт, усматриваемое "напротив". Если же познаваемый в онтологическом познании X по своей сущности является горизонтом,

то это познание должно быть удерживающим в открытости этот горизонт в его горизонтальности. Но тогда это "нечто" может совсем и не быть непосредственно и единственно полагаемым в теме постижения. Горизонт может иметься в виду и нетематически. Лишь так он может тематизировать выявляющееся в нем как таковое.

Х - это "предмет вообще". Это не означает: неопределенно общее *предстоящее* сущее. Скорее это выражение имеет в виду нечто предельное для всех возможных предметов как *предстоящих*, горизонт *предстояния*. Конечно, если

предметом обозначается тематически постигаемое сущее, этот горизонт - не предмет, но "ничто". И если познание означает "постижение сущего", то онтологическое познание не есть познание.

Но онтологическое познание по праву называется познанием, коль оно может быть истинным. Оно же не только "имеет" истину - оно есть изначальная истина (которую Кант поэтому называет "трансцендентальной истиной"), чья сущность проясняется через трансцендентальный схематизм. «В целом всего возможного опыта,

однако, заключаются все наши знания, и трансцендентальная истина, которая предшествует всякой эмпирической и делает ее возможной, состоит в общей связи с этим опытом» 176 .

Онтологическое познание "образует" трансценденцию, каковое образование есть не что иное, как удерживание открытым горизонта, в котором заведомо становится видимым бытие сущего. Если истина значит "несокрытость нечто", тогда трансценденция - это изначальная истина. Но сама истина должна раздваиваться на раскрытость бытия и открытость (Offenbarkeit) сущего

177 . Если онтологическое познание является раскрывающим горизонт, то его истина заключается именно в разрешении выступления (Begegnenlassen) сущего внутри горизонта. Кант говорит: онтологическое познание имеет лишь "эмпирическое применение", т.е. оно служит осуществлению возможным конечного познания как опыта себя выказывающего сущего.

Потому должно, по крайней мере, оставаться открытым, действительно ли это, всегда лишь онтологическое и никогда не онтическое, "творческое" познание подрывает конечность

трансценденции, и не оно ли как раз погружает конечный "субъект" в его подлинную конечность.

Но согласно этому сущностному определению онтологического познания онтология есть не что иное, как эксплицитное раскрытие систематической целостности чистого познания, поскольку оно образует трансценденцию.

Однако Кант желает заменить "гордое имя онтологии" ¹⁷⁸ именем "трансцендентальной философии", имеющей дело с сущностным раскрытием трансценденции. И по праву, коль скоро название "онтология" понимается в смысле

традиционной метафизики. Эта традиционная метафизика «притязает на способность давать синтетические априорные знания о вещах вообще». Она возносится до онтического познания *a priori*, подобающего лишь бесконечному существу. Но если эта онтология со своими "притязаниями" отбросит и "гордость", т.е. поймет себя в своей конечности, а именно - как необходимую сущностную структуру конечности, этим выражению "онтология" впервые будет придана его истинная сущность, а тем самым - будет оправдано его применение. В этом, лишь через обоснование

метафизики впервые обретенном и утвержденном значении употребляет выражение "онтология" и сам Кант, причем в принципиальном месте *Критики чистого разума*, предлагающем подразделение метафизики в целом ¹⁷⁹.

Однако с преобразованием *metaphysica generalis* в движение приходит и фундамент традиционной метафизики, вместе с чем начинает колебаться само здание *metaphysica specialis*. Но не стоит затрагивать здесь эту далеко уводящую проблематику. Ведь для этого необходима подготовка, которая обретается лишь через изначальное

усвоение того, чего достигает Кант
единством трансцендентальной
эстетики и логики как обоснованием
metaphysica generalis.

Третий раздел ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ В ЕЕ ИЗНАЧАЛЬНОСТИ

Возможно ли достигнутое
теперь обоснование постичь в еще
большей изначальности? Не является
ли это неудержимое стремление к
изначальности пустым
любопытством? И не наказуется ли

оно той тщетной суетностью, в которой находит свою судьбу любая претензия на "всезнайство" (Besserwissenwollen)? И самое главное, не втискивает ли оно кантовское философствование в чуждый ему масштаб, так что все начинание сводится к критике "извне", не могущей быть правомерной?

Вопрос об изначальности кантовского обоснования следует с самого начала удерживать от этого покатого пути. Для того, чтобы разъяснение изначальности вообще не стало критикой в смысле полемики, но всегда оставалось

интерпретацией, нам следует заимствовать идею изначальности из самого кантовского обоснования. Следует рассмотреть открытие Кантом измерения изначального, а вместе с тем и его продвижение к первичному основанию "основных источников познания" в аспекте ведущей перспективы. Но чтобы это могло свершиться, должно быть ясно определено, каково же собственно уже заложенное в обосновании основание.

А: ЭКСПЛИЦИТНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЗАЛОЖЕННОГО В ОБОСНОВАНИИ ОСНОВАНИЯ

**§ 26. Трансцендентальная
способность воображения как
образующее средоточье
онтологического познания**

Обоснование metaphysica

generalis - это попытка дать ответ на вопрос о сущностном единстве онтологического познания и об основе его возможности. Онтологическое познание "образует" трансценденцию, т.е. удержание открытым горизонта, заранее зримого посредством чистых схем. Они же "возникают" как "трансцендентальный продукт" 180 трансцендентальной способности воображения. Она, как изначальный

чистый синтез, образует сущностное единство чистого созерцания (времени) и чистого мышления (апперцепции).

Но трансцендентальная способность воображения в качестве центральной темы впервые появляется не в учении о трансцендентальном схематизме, но как таковая уже выступает на предшествующей стадии обоснования, в трансцендентальной дедукции. И поскольку она ответственна за изначальное единение, то должна уже вводиться при первом описании сущностного единства онтологического познания,

т.е. на второй стадии обоснования. Трансцендентальная способность воображения поэтому является основой, на которой строится внутренняя возможность онтологического познания, а тем самым - внутренняя возможность *metaphysica generalis*.

Кант вводит чистую способность воображения как "необходимую функцию души" 181 . Значит, эксплицитное раскрытие заложенной основы метафизики будет более точным определением некоторой (eine) душевной способности человека. Само собой разумеется, что обоснование

метафизики должно было прийти к такой задаче - ведь метафизика, по собственным словам Канта, присуща "человеческой природе". Так что "антропология", на протяжении долгих лет разбираемая Кантом в его лекциях, должна что-то прояснить о положенной основе метафизики ¹⁸².

«Способность воображения (facultas imaginandi) - это способность созерцания даже без присутствия предмета» ¹⁸³.
Способность воображения, таким образом, принадлежит к способности созерцания. В приведенной дефиниции под созерцанием прежде всего

понимается эмпирическое созерцание сущего. Как "чувственная способность", способность воображения относится к способностям познания, которые разделяются на чувственность и рассудок, из которых первая представляет собой "низшую" способность познания. Способность воображения есть способ чувственного созерцания "даже без присутствия предмета". Само созерцаемое (angeschaute) сущее не должно быть присутствующим (anwesend), даже более того: воображение не созерцает принимаемое в нем как в созерцании

единственно в качестве действительно наличного сущего, как это имеет место в восприятии, для которого объект "должен быть представлен как присутствующий в настоящем" 184 . Способность воображения "может" созерцать, принимать вид, даже без того, чтобы соответствующее созерцаемое показывало себя как сущее и само по себе (von sich her) предоставляло вид.

Итак, способность воображения отличается прежде всего специфической непривязанностью к сущему. Она свободна в восприятии видов, т.е. является способностью самостоятельного их себе

предоставления определенным образом. Потому способность воображения может быть названа способностью образования в характерно двойственном смысле. Как способность созерцать, она является образующей в смысле предоставления образа (вида). Как независимая от присутствия вообще созерцаемого способность, она сама осуществляет, т.е. творит и образует, образ. Эта "образующая способность" является разом и воспринимающим (рецептивным), и творящим (спонтанным) "образованием". В этом "разом" заключается собственная сущность

ее структуры. Но поскольку рецептивность обозначает чувственность, а спонтанность - рассудок, то способность воображения характерным образом оказывается между ними ¹⁸⁵. Это придает ей примечательно переменчивый, неоднозначный характер, который проявляется и в кантовских определениях этой способности. При подразделении способностей познания на два основных класса он причисляет ее, несмотря на ее спонтанность, к чувственности. При этом решающим оказывается значение образования как предоставления образа

(созерцания), что проявляется и в самой дефиниции способности.

По причине своей свободы она, однако, является для Канта способностью сравнения, оформления, комбинирования, различения, соединения вообще (синтеза). Так что "вообразование" ("Einbilden") означает любое не принадлежащее порядку восприятия представление в самом широком смысле: греза, вымысел, придумывание, размышление (sich Gedanken machen), прозрение и т.д. "Способность образования" ("Bildungskraft"), таким образом, сводится воедино с даром остроумия

и силой различения, со способностью сравнения вообще. «Чувства дают материю ко всем нашим представлениям. Из нее создает представления, во-первых, способность образования [представлений] независимо от присутствия предметов: способность образования, *imaginatio*; во-вторых, [вместе с ней оказываются задействованными] способность сравнения - остроумие и сила различения, *iudicium discretum*; в-третьих, способность связывать представления не непосредственно с их предметами, но посредством некоего [представления-]

заместителя, т.е. [способность] обозначения» 186 .

Однако, хотя способность воображения и классифицируется как способность спонтанности, она все-таки сохраняет свой характер созерцания. Она есть *subjectio sub aspectum*, т.е. способность наглядного предъявления, подачи в созерцании. Созерцательное представление неприсутствующего предмета, однако, может быть двояким.

Если оно ограничивается тем, что только возвращает ранее воспринятое в воспроизведении, то сам этот вид является зависимым от более раннего, данного прежним

восприятием. Это возобновляющее прошлое предъявление поэтому заимствует из него свое содержание (*exhibitio derivativa*).

Если же форма предмета свободно создается (*gedichtet*) в воображении, то это предъявление его вида является "изначальным" (*exhibitio originaria*). Тогда способность воображения зовется "продуктивной" 187 . Это изначальное предъявление, однако, не является столь же "творческим", как *intuitus originarius*, первичная интуиция, которая, созерцая, сама творит сущее. Продуктивная способность воображения образует

вид всего лишь возможного и только при определенных условиях также и осуществимого (herstellbaren), т.е. приводимого к присутствию, предмета. Но само вообразование никогда не производит этого осуществления. Продуктивное образование способности воображения не является "творческим" даже в том смысле, что оно образывало бы содержание образа просто из ничто, т.е. из никогда и нигде еще не испытанного: ведь она «не способна произвести чувственное представление, которое ранее не было бы дано нашей чувственной способности - всегда

возможно указать на материал для такого предоставления» 188 .

Это самое существенное из того, что мы можем узнать в *Антропологии* о способности воображения вообще и продуктивной способности воображения, в частности. Мы не находим в ней большего, чем то, что уже было установлено обоснованием в *Критике чистого разума*. Напротив: то, что способность воображения является срединной способностью между чувственностью и рассудком, разъяснениями трансцендентальной дедукции и схематизма проясняется несравненно изначальнее.

Конечно, той характеристики способности воображения, что она может созерцательно представить отсутствующий предмет, по крайней мере, в обосновывающем рассмотрении (Grundlegungsbetrachtungen) *Критики чистого разума* не имеется. Но пусть даже эта дефиниция однозначно проявляется лишь в трансцендентальной дедукции, причем только во втором издании 1897, разве разработка трансцендентального схематизма не выказывает именно эту, обозначенную в дефиниции способности воображения

характеристику?

Способность воображения заранее, до всякого опыта сущего, образует вид горизонта предметности как таковой. Это образование вида в чистом образе времени, однако, имеет место не только до этого или того частного опыта сущего, но всегда и до любого возможного. Так что в этом предоставлении вида способность воображения никоим образом не является зависимой от присутствия сущего. Ведь именно ее прообразование чистой схемы, к примеру, субстанции, т.е. устойчивости, впервые вообще

делает зримым нечто такое, как постоянство присутствия, в горизонте которого только и может показаться то или иное "настоящее (Gegenwart) некоторого предмета" как таковое. Таким образом, в трансцендентальном схематизме принципиально изначальнее постигается сущность способности воображения - способность созерцать без присутствия.

И, наконец, именно схематизм изначальным образом показывает "творческую" сущность способности воображения. "Творческой" она является не онтически, но как свободное образование образов.

Антропология указывает на то, что и продуктивная способность воображения еще является зависимой от чувственных представлений. Напротив, в трансцендентальном схематизме способность воображения является изначально предъявляющей в чистом образе времени. Оно совершенно не нуждается в эмпирическом созерцании. Тем самым, *Критика чистого разума* в более изначальном смысле показывает [как ей присущие] и характер созерцания, и спонтанность.

Поэтому попытка через антропологию получить изначальное

знание о способности воображения как положенной основе онтологии в любом случае будет безуспешной. Кроме того, упуская, с одной стороны, эмпирический характер кантовской антропологии и, с другой, не учитывая специфичность обосновывающего рассмотрения и раскрытия истока в *Критике чистого разума*, она будет неудачным ходом и в более общем плане.

Кантовская антропология является эмпирической в двояком смысле. Во-первых, характеристика способностей души дается в рамках сведений, которые предлагает общее, почерпнутое из опыта, знание

человека. Кроме того, сами способности души, к примеру - способность воображения, с начала и до конца разбираются в отношении их связи с вообще испытываемым сущим и характера этой связи. Продуктивная способность воображения, с которой имеет дело антропология, всегда касается лишь образования видов эмпирических, возможных или невозможных, предметов.

Продуктивная способность воображения *Критики чистого разума*, напротив, имеет дело не с образованием предметов, но всегда с чистым видом предметности вообще.

Она - свободная от опыта, только и разрешающая его возможность продуктивная способность воображения. Не каждая продуктивная способность воображения есть чистая, чистая же, в описанном смысле, необходимо является продуктивной. И поскольку она образует трансценденцию, то по праву называется трансцендентальной способностью воображения.

Антропология вообще не ставит вопроса о трансценденции. И все же, неудачная попытка из антропологии изначальнее истолковать способность воображения показала в

итоге, что в эмпирическом истолковании способностей души, которые в основе своей никогда не могут быть чисто эмпирическими, всегда уже имеется указание на трансцендентальные структуры. Эти структуры не могут быть ни основаны на антропологии, ни вообще просто из нее заимствованы.

Каково же тогда то познание, которым исполняется раскрытие трансценденции, т.е. разъясняющий показ (*Freilegung*) чистого синтеза, а тем самым - истолкование способности воображения? Когда Кант называет этот тип познания "трансцендентальным", из этого

можно лишь заключить, что темой в нем становится трансценденция. Но каков методический характер этого познания? Как происходит возвращение к истоку? Пока отсутствует необходимая ясность относительно этого вопроса, в обосновании нельзя сделать и шага по направлению к изначальному.

По-видимому, далее обходиться без однозначного разъяснения "трансцендентального метода" мы не можем. Но, положим, этот метод разъяснен. Все равно, остается задача выявления в ранее положенной основе направления возвращения, которого требует само

измерение изначального. Удастся ли этот разворот (Einschwenken) в предугадываемое самими вещами направление их возможного более изначального истолкования - это зависит единственно от того, является ли прежнее кантовское обоснование, т.е. его интерпретация, достаточно изначальной и полной, чтобы взять на себя руководство подобным разворотом. Этот вопрос может разрешиться лишь действительно осуществленной попыткой. Поначалу представлявшийся естественным путь в антропологию Канта оказался ложным. И тем отчетливей

проявляется необходимость, в
дальнейшем истолковании
неуклонно придерживаться того
феномена, который выявил себя как
основа внутренней возможности
онтологического синтеза - держаться
трансцендентальной способности
воображения.

***§ 27. Трансцендентальная
способность воображения
как третья основная
способность***

Понимать способности
(Vermögen) "нашей души" как
"трансцендентальные способности"
прежде всего значит: раскрывать их в
отношении того, как они делают

возможной существо
трансценденции. Способность при
этом не имеет значения наличной в
душе "основной силы" ("Grundkraft");
"способность" имеет здесь в виду то,
чему "способствует" подобный
феномен, на что он способен в
перспективе разрешения
возможности сущностной структуры
онтологической трансценденции.
Способность здесь имеет значение,
подобное "возможности" в
разобранном выше¹⁹⁰ значении. Так
понятая трансцендентальная
способность воображения является
не только и не столько
способностью, имеющей место

между чистым созерцанием и чистым мышлением, но она вместе с ними является "основной способностью", способностью разрешения возможности изначального единства их обоих, а тем самым - сущностного единства трансценденции в целом. «Таким образом, мы имеем чистую способность воображения, *как основную способность* человеческой души, которая лежит в основе любого познания a priori» 191 .

Если способность воображения должна быть "основной способностью", то это значит в то же время, что она не сводима к чистым

элементам, совместно с которыми она образует сущностное единство трансценденции. Поэтому, принципиально размечая сущностное единство онтологического познания, Кант также эксплицитно выделяет *три* элемента: чистое созерцание (время), чистый синтез через способность воображения и чистые понятия чистой апперцепции ¹⁹². В том же месте Кант подчеркивает, что "далее мы увидим", каким образом действует способность воображения, "необходимая функция души, без которой мы вообще не имели бы познания".

Возможное единство указанной троичности элементов разъясняется в трансцендентальной дедукции и обосновывается через схематизм. С помощью последнего, при введении идеи чистого схематизма, также выделяются три чистых элемента онтологического познания. И, наконец, разъяснение высшего основоположения всех синтетических суждений, т.е. конечное определение полной сущности трансценденции, вводится перечислением названных трех элементов "как трех источников" "возможности чистых синтетических суждений a priori".

Против этого однозначного, вырастающего из внутренней проблематики самой *Критики чистого разума* описания трансцендентальной способности воображения как третьей, наряду с чистой чувственностью и чистым рассудком, основной способности говорит недвусмысленное пояснение, данное Кантом в начале и конце своей работы:

Имеется лишь "*два основных источника души, чувственность и рассудок*", существуют лишь эти "*два ствола нашей способности познания*": «у нас нет других, кроме этих двух, источников познания» 193

. Этот тезис соответствует и разделению всего трансцендентального исследования на две части - на трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику. Трансцендентальная способность воображения оказывается бездомной. Она не разбирается в трансцендентальной эстетике, к которой она, как "способность созерцания", собственно относится. Напротив, тематизируется она в трансцендентальной логике, чего, строго говоря, быть не должно, поскольку логика имеет дело с мышлением как таковым. Но

поскольку эстетика и логика с самого начала ориентированы на трансценденцию, которая есть не просто сумма чистого созерцания и чистого мышления, но подлинно изначальное их единство, в котором они функционируют лишь как элементы, то их обоюдный результат должен выводить к чему-то большему, чем они сами.

Мог ли Кант не заметить этот результат, или же он оказался настолько несовместимым с его способом мышления, что он как бы утаил вышеописанную *троичность* основных способностей ради теории *двойственности* стволов? Ничуть.

Напротив, Кант по ходу своего обоснования, и заключая введение к трансцендентальной дедукции, и начиная собственно ее проведение, недвусмысленно говорит о "трех изначальных источниках души", словно о двойственности стволов не утверждалась вовсе.

« *Все-таки имеются три изначальных источника* (способности или силы души), содержащие в себе условия возможности всего опыта и не выводимые ни из какой иной способности души, а именно: чувство, способность воображения и апперцепция... Все эти способности,

кроме эмпирического употребления, имеют еще применение трансцендентальное, которое касается исключительно формы и возможно *a priori*» 194 .

«Существует три субъективных источника познания, на которых основывается возможность опыта вообще и познание предметов опыта: чувство, способность воображения и апперцепция. Каждый из них может быть рассмотрен как эмпирический, а именно - в применении к данным явлениям, но все они также суть априорные элементы, или основоположения, создающие возможность самого этого

эмпирического употребления»¹⁹⁵. В
обоих местах, наряду с
эмпирическим, недвусмысленно
подчеркивается трансцендентальное
применение этих способностей,
причем вновь проявляется связь с
антропологией, на которую уже
указывалось выше.

Итак, у нас имеется жесткое
противостояние тройственности
основных способностей и
двойственности основных
источников и стволов познания. Но
как все-таки обстоит дело с двумя
стволами? Употребляет ли Кант этот
образ для означения чувственности и
рассудка случайно или именно для

того, чтобы намекнуть, что они вырастают из "общего корня"?

Интерпретация обоснования показала: трансцендентальная способность воображения - это не просто внешняя скрепа, соединяющая два крайних звена. Она является изначально единящей, т.е. она, как особая способность, образует единство двух других, которые сами имеют с ней сущностную структурную связь.

А что, если это изначально образующее средоточье и есть тот самый "неизвестный общий корень" обоих стволов? Случайно ли то, что Кант, впервые вводя способность

воображения, говорит о ней, что «мы
сознаем ее в себе лишь изредка»? 196

В: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ ВОООБРАЖЕНИЯ КАК КОРЕНЬ ОБОИХ СТВОЛОВ

Если положенная основа не есть
наличная почва, но имеет характер
корня, тогда она должна быть
основой так, чтобы позволять
стволам вырастать из себя, будучи им
поддержкой и опорой. Если это так,
то мы обретаем искомое
направление, в котором
изначальность кантовского
обоснования может быть разъяснена
внутри своей собственной
проблематики. Это обоснование

будет более изначальным, если оно не просто примет заложенное основание, но раскроет, как этот корень является корнем для обоих стволов. А это означает не что иное, как сведение чистого созерцания и чистого мышления к трансцендентальной способности воображения.

Но не бросается ли в глаза сомнительность подобного начинания, не говоря уже о возможности его успеха? Не низводится ли через подобное сведение способностей познания конечного существа к способности воображения все познание лишь к

деятельности воображения (Einbilden)? Не разрешается ли тогда сущность человека в простую видимость?

Однако то, что, исходя из трансцендентальной способности воображения как *способности* (Vermögen), возможно показать исток чистого созерцания и чистого мышления как трансцендентальных *способностей*, еще вовсе не является доказательством того, что чистое созерцание и чистое мышление суть продукты деятельности воображения и как таковые - лишь нечто воображаемое (Einbildung). Из описанного нами раскрытия истока

скорее следует: структура этих способностей укоренена в структуре трансцендентальной способности воображения так, что она может "вообразовывать" лишь в структурном единстве с ними.

По меньшей мере, должно оставаться открытым, является ли образованное в трансцендентальной способности воображения лишь видимостью в смысле "лишь воображаемого". "Лишь воображаемым" обычно считается то, что не является действительно наличным. Но образованное в трансцендентальной способности воображения по своей сущности

вообще не является чем-то
наличным: ведь трансцендентальная
способность воображения никогда не
может быть онтически творческой.
Поэтому образованное в ней никогда,
по-существу, не может быть таким
"лишь воображаемым". Скорее,
образованный в трансцендентальной
способности воображения горизонт
предметов - разумение бытия
(Seinsverständnis) - вообще впервые
делает возможным нечто подобное
различению между онтической
истиной и онтической видимостью
("лишь воображаемым").

Но не обладает ли
онтологическое познание, чей

сущностной основой должна быть трансцендентальная способность воображения, как сущностно конечное, наряду со своей истиной также и соответствующей не-истиной (Unwahrheit)? В самом деле, идея трансцендентальной не-истины включает в себе одну из центральных проблем конечности, которая не только не решена, но даже еще не поставлена, ибо базис для ее постановки еще только должен быть разработан. Это сможет произойти лишь в том случае, если сущность конечной трансценденции, а тем самым - и трансцендентальной способности воображения, будет

вообще раскрыта в достаточной мере. Однако никогда не удастся выдать чистое созерцание и чистое мышление за нечто воображаемое лишь на том основании, что их сущностная возможность может приводиться к сущностной структуре трансцендентальной способности воображения. Трансцендентальная способность воображения не воображает чистое созерцание, но делает его возможным в том, чем оно "действительно" может быть.

Но если трансцендентальная способность воображения, поскольку она "образует" как корень, сама не является лишь

воображаемым, то она, равно, не может мыслиться и как наличная в душе "основная сила". Ничто не является более далеким от этого возвращения к сущностному истоку трансценденции, чем монистически-эмпирическое разъяснение остальных способностей души исходя из способности воображения. Само это намерение оказывается невозможным уже потому, что лишь после проведения сущностного раскрытия трансценденции только и решается, в каком смысле можно говорить о "душе" (von "Seele" und "Gemüt"), насколько изначально эти

понятия передают онтолого-метафизическую сущность человека.

Скорее, возвращение к трансцендентальной способности воображения как корню чувственности и рассудка значит не что иное, как новое набрасывание состава трансценденции на основу ее возможности в перспективе сущностной структуры трансцендентальной способности воображения, обретенной внутри проблематики обоснования. Полагающее основу возвращение продвигается в измерение "возможностей", возможных осуществлений возможным. Прежде

всего, это значит, что, в конечном итоге, пока нам известное только как трансцендентальная способность воображения разрешится в изначальные "возможности", так что само обозначение "способность воображения" станет неадекватным.

Поэтому представляется, что дальнейшее раскрытие изначальности обоснования будет еще менее, чем уже представленные стадии осуществленного Кантом выявления основы вести к абсолютному базису объяснения. Странность характера положенной основы, беспокоившая Канта, не может исчезнуть, но будет лишь

увеличиваться по мере возрастания
изначальности, подтверждая то, что
для человека, как конечного
существа, его метафизическая
природа является одновременно и
неизвестнейшей и
действительнейшей.

Если удастся показать
трансцендентальную способность
воображения как корень
трансценденции, то проблематика
трансцендентальной дедукции и
схематизма впервые обретет свою
прозрачность. Поставленный там
вопрос о чистом синтезе спрашивает
об изначальном единении, в котором
единящее с самого начала должно

соответствовать должны быть соединенными элементом. Это образование изначального единства, однако, возможно лишь в том случае, если едины по своей природе позволяет возникать единому. Поэтому только функция корня, присущая положенной основе делает понятным изначальность чистого синтеза, т.е. его как разрешающее возможность возникновения (ihr Entspringenlassen).

В последующей интерпретации, хотя ориентация на пройденный путь обоснования и удерживается, отдельные его стадии описываться более не будут. Специфическая связь

чистой способности воображения, чистого созерцания и чистого мышления будут изначально раскрываться лишь постольку, поскольку само кантовское обоснование содержит указания на нее.

§ 28. Трансцендентальная способность воображения и чистое созерцание

Кант называет чистые созерцания пространство и время "изначальными представлениями". "Изначальный" не понимается здесь онтически-психологически и не имеет в виду наличного бытия, например, прирожденности этих

созерцаний душе, но характеризует способ, в соответствии с которым эти представления представляют. Выражение "изначальный" соответствует "originarius" в названии *intuitus originarius* и значит: позволяющий возникнуть, разрешающий возможность возникновения ^{xviii}. Хотя, конечно, чистые созерцания, как присущие человеческой конечности, осуществляя представление, не дают возникнуть никакому *сущему*.

И все-таки они являются специфически образующими, заранее представляя вид пространства и времени как в себе

многообразных целостностей. Они вос-принимают вид, но это восприятие само по себе как раз является образующим предоставлением себе (Sichselbstgeben) себя-подающего. Чистые созерцания по своей природе являются "изначальными", т.е. позволяющим возникновение предъявлением созерцаемого вообще: *exhibitio originaria*. А в этом предъявлении заключается сущность чистой способности воображения. Чистое созерцание лишь потому может быть "изначальным", что само оно по своей сущности является чистой способностью воображения,

которая из себя самой, образуя [их], подает виды (образы).

Укоренение чистого созерцания в чистой способности воображения становится вполне очевидным, если мы исследуем характер данного созерцанию в чистом созерцании. Конечно, большинство интерпретаторов слишком жестко и поспешно отрицают, что в чистом созерцании, как, якобы, только "форме созерцания", вообще что-то созерцается. Видимое в чистом созерцании является в себе единым, но не пустым целым, чьи части всегда суть лишь ограничения его самого. Но именно это единое целое

должно заранее дать увидеть себя как эту связь (Zusammen) его, по большей части, непроясняемого многообразия. Чистое созерцание должно, изначально объединяя, т.е. подавая единство, узреть (erblicken) единство. Поэтому Кант по праву говорит здесь не о синтезе, но о "синопсисе" 197 .

Цельность созерцаемого (Angeschauten) в чистом созерцании не обладает единством всеобщности понятия. Значит, единство цельности созерцания не может возникнуть из "синтеза рассудка". Оно есть заранее усматриваемое в подающем образ вообразовании единство. Это

единящее "син-" ("Syn") цельности пространства и времени принадлежит способности образующего созерцания. Чистый синопсис, если он составляет сущность чистого созерцания, возможен лишь в трансцендентальной способности воображения, тем более, что она вообще есть исток любого "синтетического" 198 . "Синтез" должен постигаться здесь столь широко, чтобы охватывать синопсис созерцания и "синтез" рассудка.

Кант с достаточной образностью и прямоотой замечает в одном из размышлений: «Пространство и

время суть формы преобразования в созерцании» 199 . Они заранее образуют чистый вид, служащий горизонтом доступного в эмпирическом созерцании. Но если чистое созерцание в самом способе своего созерцания выказывает специфическую сущность трансцендентальной способности воображения, не является ли тогда прообразуемое в нем, как образованное в воображении (*imaginatio*), к нему же и относящимся (*imaginativ*)? Эта характеристика созерцаемого в чистом созерцании как такового не есть формальный вывод из

предшествующего анализа, но заключается в сущностном содержании самого доступного в чистом созерцании. Если устанавливается, что здесь мы имеем дело с чистым созерцанием и чистым воображением, имагинативный характер пространства и времени вовсе не представляется чем-то странным. Ведь, как было показано, образованное в воображении не должно с необходимостью быть онтической видимостью.

Вряд ли бы Кант смог многое увидеть в сущностной структуре чистого созерцания, вряд ли он

вообще сумел схватить ее, если бы для него не стал явным имажинативный характер созерцаемого в нем. Кант говорит однозначно: «Чистая форма созерцания, без субстанции, сама по себе не есть предмет, но лишь его (как явления) формальное условие: таковы чистое время и чистое пространство, которые суть не что иное, как формы созерцания, а не сами созерцаемые предметы (*ens imaginarium*)»²⁰⁰. Созерцаемое в чистом созерцании как таковом есть *ens imaginarium*. Следовательно, чистая деятельность созерцания в

основе своей сущности есть чистая
имагинация.

Ens imaginarium принадлежит к
возможным формам "ничто", т.е.
того, что не есть сущее в смысле
наличного. Чистое пространство и
чистое время суть "нечто", но не
"предметы". И если кто-то, недолго
думая, скажет, что в чистом
созерцании "ничто" не созерцается
(werde "nichts" angeschaut), т.е. у него
отсутствуют предметы - то, прежде
всего, эта интерпретация только
негативна и, кроме того,
двусмысленна, поскольку не
прояснено, что Кант, безусловно,
употребляет здесь выражение

"предмет" в ограниченном значении, в соответствии с которым имеется в виду само показывающее себя в явлении сущее. Следовательно, не каждое произвольное "нечто" является предметом.

Чистые созерцания, как формы созерцания, суть "созерцания без вещей" ²⁰¹, но все же имеют свое созерцаемое. Пространство не есть нечто действительное, т.е. доступное в восприятии сущее, но "представление чистой возможности сосуществования (Beisammen)" ²⁰².

Естественно, склонность вообще отказывать чистому созерцанию в предмете, в смысле созерцаемого,

особо усиливается благодаря тому, что можно сослаться на действительно (echten) феноменальный характер чистого созерцания, правда, не определяя его вполне. В познающем отношении к наличным "пространственно-временным" образом упорядоченным вещам мы направлены лишь на них. Но при этом все-таки невозможно отбросить пространство и время вовсе. Тогда положительный вопрос должен звучать так: как при этом задействованы пространство и время? Если Кант говорит: они суть созерцания - возникает желание возразить, что они-то как раз и не

созерцаются. Безусловно, не созерцаются в смысле тематического схватывания, но созерцаются в самом способе изначально образующей подачи (Gebung). Именно потому, что чисто созерцаемое (rein Angeschaute), в отношении факта и способа своего существования, есть в качестве сущностно должного быть образованным - в описанном, двойном значении должного быть сотворенным чистого вида - чистая деятельность созерцания не может созерцать свое "созерцаемое" способом тематического схватывающего воспринятая наличного.

Поэтому только изначальная интерпретация чистого созерцания как чистой способности воображения дает возможность положительно разъяснить, что есть данное созерцаемое в чистом созерцании. Как предваряющее образование чистого нетематического и, в смысле Канта, непредметного вида чистое созерцание именно и делает возможным то, что разворачивающаяся в его горизонте деятельность эмпирического созерцания пространственных вещей уже не нуждается в первичном созерцании пространства и времени

посредством фиксирующего эти многообразия схватывания.

Благодаря этой интерпретации чистого созерцания впервые проясняется и трансцендентальный характер трансцендентального созерцания, т.е. то, что внутренняя сущность трансценденции зиждется на чистой способности воображения. Ведь трансцендентальная эстетика, находясь в начале *Критики чистого разума*, в принципе непонятна. Она имеет лишь подготавливающий характер и, собственно говоря, может быть прочитана лишь из перспективы трансцендентального схематизма.

Хотя попытка марбургской интерпретации Канта постичь пространство и время как "категории" в логическом смысле и растворить трансцендентальную эстетику в логике и является необоснованной, ее мотив, тем не менее, верен: это, пусть непроясненное, понимание того, что трансцендентальная эстетика сама по себе не может быть всем целым, возможность которого заключается в ней. Однако из специфического "соединяющего" характера ("Syn" - Charakter) чистого созерцания еще не следует принадлежность чистого созерцания синтезу рассудка. Как раз

истолкование этого "соединяющего" характера указывает на происхождение чистого созерцания из трансцендентальной способности воображения. Разрешение трансцендентальной эстетики в логику, однако, становится еще проблематичнее, если оказывается, что и специфический предмет трансцендентальной логики, чистое мышление, является укорененным в трансцендентальной способности воображения²⁰³.

***§ 29. Трансцендентальная
способность воображения
и теоретический разум***

Попытка

показать

возникновение чистого мышления, а тем самым - теоретического разума вообще, из трансцендентальной способности воображения, поначалу кажется безнадежной уже потому, что само по себе такое намерение можно считать абсурдным. Ведь Кант недвусмысленно говорит, что способность воображения - "всегда чувственна" ²⁰⁴ . Но каким образом она, как сущностно чувственная, так сказать, "низшая" и "вторичная", способность, может образовать исток для "высшей" и "первичной"? Понятно, что рассудок в конечном познании предполагает

чувственность, а значит - и способность воображения, как "подпорку" ("Unterlage"). Но чтобы он сам по своей природе возникал из чувственности - трудно скрыть очевидную абсурдность этого воззрения.

Но прежде развития какой-либо формальной аргументации следует установить, что дело здесь идет не об эмпирически разъясняющем выведении высшей душевной способности из низшей. Поскольку рассмотрение, закладывающее основу, вообще не призвано разъяснять душевные способности, то и вырастающая из подобного

взгляда на душевные способности иерархизация на "низшее" и "высшее" здесь не может быть ведущей - даже в порядке полемики. Так что же все-таки значит "чувственный"?

Сущность чувственности, уже при описании подхода к обоснованию, намеренно была ограничена первым определением, данным ей Кантом ²⁰⁵. Согласно таковому, чувственность значит не что иное, как конечное созерцание. Конечность состоит в восприятии себя-подающего. Что здесь подает себя, и как оно это делает, остается открытым. Не каждое чувственное,

т.е. вос-принимаящее, созерцание должно быть ощущающим, эмпирическим. "Низшее" телесно (leiblich) обусловленных чувственных аффектаций не составляет сущность чувственности. Так что трансцендентальная способность воображения как конечное чистое созерцание не только может - она, как основное определение конечной трансценденции, даже должна быть "чувственной".

Эта чувственность трансцендентальной способности воображения, однако, не может служить поводом для ее причисления классу низших душевных

способностей, тем более, что она, как трансцендентальная, должна быть условием возможности всех способностей. Этим снимается самое серьезное, т.е., на первый взгляд, "наиболее естественное", возражение против возможности возникновения чистого мышления из трансцендентальной способности воображения.

Разум теперь уже не может приниматься за "высшее". Но сразу же обнаруживается другая сложность. То, что чистое созерцание возникает из трансцендентальной способности воображения, как способности

созерцания, еще понятно. Но то, что мышление, которое все-таки определенно отличено от любого созерцания, должно иметь свой исток в трансцендентальной способности воображения, кажется невозможным, даже если иерархии чувственности и рассудка теперь вовсе не придается никакого значения.

Однако, хотя мышление и созерцание (*Anschauung*) и являются отличными, они все-таки не отделены друг от друга как совершенно разнородные. Напротив, и то, и другое, как типы представления, принадлежат одному

роду представления. Они суть способы представления чего-либо. Усмотрение представления как первичного характера мышления для последующей интерпретации является не менее важным, чем правильное понимание чувственного характера способности воображения.

При изначальном сущностном раскрытии рассудка должна быть принята во внимание его внутренняя сущность: зависимость от созерцания. Эта его зависимость есть сама рассудочность (Verstandsein) рассудка. Этот его характер, в своей действительности и ее качестве, проявляется в чистом

синтезе чистой способности воображения. На это можно возразить: конечно, рассудок "посредством" чистой способности воображения связан с чистым созерцанием. Но это все-таки еще никоим образом не значит, что сам чистый рассудок является трансцендентальной способностью воображения, а не чем-то самостоятельным.

Ведь о его самостоятельности свидетельствует и логика, для которой нет нужды обращаться к способности воображения. И именно Кант постоянно представляет рассудок в той форме (Gestalt),

которая определена ему, как кажется, "абсолютно" наличной логикой. Из этой самостоятельности мышления, пытаясь показать возникновение мышления из способности воображения, и должен исходить анализ.

Бесспорно, традиционная логика не имеет дела с чистой способностью воображения. Но вопрос о том, является ли вообще излишним для логики обращаться к ней для понимания самой себя, по меньшей мере, должен остаться открытым. Нельзя отрицать, что для кантовских постановок вопроса исходной точкой всегда является

логика. Но при этом остается вопросом, гарантируется ли тем, что логика делает своей единственной темой мышление в одном определенном смысле, то, что эта логика вообще может определять полную сущность мышления или даже иметь дело с таковой.

Разве не показывает само кантовское истолкование чистого мышления в трансцендентальной дедукции и в учении о схематизме, что не только функции суждения, но и чистые понятия как ноции являются лишь *искусственно* *изолированными* элементами чистого синтеза, который, со своей стороны,

есть сущностно необходимая "предпосылка" для "синтетического единства апперцепции"? Разве сам Кант не разрешает формальную логику, на которую он постоянно ориентируется как на нечто "абсолютное", в то, что он называет трансцендентальной логикой, центральной темой которой является трансцендентальная способность воображения? Разве отвержение традиционной логики не заходит настолько далеко, что сам Кант - однако, что характерно, только во втором издании - принужден сказать: «Следовательно, синтетическое единство апперцепции есть высший

пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику, и вслед за ней - трансцендентальную философию; мало того, эта способность и есть сам рассудок» 206 ?

Так что предвзятые мнения в суждении о самостоятельности мышления, насколько они проистекают из факта наличия, как кажется, высшей и невыводимой дисциплины формальной логики, не могут быть определяющими для разрешения вопроса о возможности возникновения чистого мышления из трансцендентальной способности воображения. Скорее, следует искать

сущность чистого мышления в том, что относительно этого уже прояснено самим обоснованием. Лишь исходя из изначальной сущности рассудка, а не из слепой к этой сущности "логики", может быть дан ответ о его возможном истоке.

Характеристика мышления как деятельности суждения (Urteilen) является верным, но лишь приблизительным определением его сущности. Уже "более соответствующим" ему будет означение мышления как "способности [давать] правила" ²⁰⁷. Причем потому, что от него путь ведет к принципиальному

определению рассудка как "чистой апперцепции".

"Способность [давать] правила" значит: с самого начала в деятельности представления удерживать для себя как ориентиры единства, направляющие любое возможное представляющее единение. Эти представляемые в качестве упорядочивающих единства (ноции, или категории), однако, не только должны быть согласованы в своем собственном сродстве, но таковое само заранее должно быть охвачено в пребывающем единстве неким еще более выходящим вперед, предвосхищающим пред-ставлением.

Представление этого
пребывающего единства как
тождественности целостности правил
сродства - основная черта *пред* -
оставления нечто. В подобном
представляющем себя-обращении-к...
"себя" [самости] как бы выносятся в
обращение-к... В таком обращении-
к..., т.е. в "выражаемой" им
"самости" ("Sich"), необходимо
выявляется "я" этого "себя". Таким
способом "я представляю"
"сопровождает" любое
представление. Но речь идет не о
некоем между прочим исполняемом
акте направленного на само
мышление знания. "Я" "сопутствует"

чистому себя-обращению. Поскольку оно само есть то, что оно есть, лишь в этом "я мыслю", сущность как чистого мышления, так и "я" заключается в "чистом самосознании". Эта

"сознательность" ("Bewusst-sein") самости (des Selbst), однако, может быть прояснена лишь из бытия самости. Обратное невозможно, как, тем более, невозможно и то, что первое делало бы второе излишним.

Однако "я мыслю" - это всякий раз или "я мыслю субстанцию", или "я мыслю причинность", как, соответственно, "в" этих чистых единствах (категориях) всегда уже

"заключено значение" 208 : "я мыслю субстанцию", " я мыслю причинность" и т.д. Я - это "проводник" ("Vehikel") категорий, поскольку оно в своем предваряющем себя-обращении-к... *приводит* их туда, откуда они, *как представляемые* задающие правила единства, могут объединять.

Следовательно, чистый рассудок "сам собой" ("von sich aus") является представляющим прообразованием горизонта единства, представляющей образующей спонтанностью, чье свершение заключается в "трансцендентальном схематизме". Кант недвусмысленно называет

таковой "способом обращения
рассудка с этими схемами" 209 и
говорит о "схематизме чистого
рассудка" 210 .

Но ведь чистые схемы - это
"трансцендентальный продукт
способности воображения" 211 . Как
это согласовать? Рассудок не
производит схемы, но "действует
ими". Этот его метод не есть образ
действий, которому он временами
также следует, но этот чистый
схематизм, который зиждется на
трансцендентальной способности
воображения, именно и составляет
изначальную рассудочность, "я
мыслю субстанцию" и т.д. Это, как

кажется, собственное действие
чистого рассудка в мышлении
единств является, как спонтанно
образующее представление, чистым
фундаментальным актом
трансцендентальной способности
воображения. Тем более, что именно
это представляющее себя-обращение-
к... не есть тематическое полагание
(Meinen) единства, но, как мы уже
неоднократно показывали,
нетематическое удержание для себя
представленного. А это происходит в
образующем (производящем)
представлении.

Если же Кант называет это
чистое себя обращающее себя-

связывание-с... "нашими мыслями", тогда "мышление" этих мыслей будет не суждением, но мышлением в смысле свободно образующего и набрасывающего, хотя, конечно, не произвольного "измышления" ("Sichdenken") нечто. Это изначальное "мышление" есть чистое вообразование (Einbilden).

Характер вообразования в чистом мышлении станет еще отчетливей, если мы попробуем, исходя из достигнутого теперь сущностного определения рассудка, из чистого самосознания, ближе подойти к его сущности, чтобы постичь его как разум. Но, конечно, и

здесь определяющим будет не заимствованное из формальной логики различие судящего рассудка и умозаключающего разума, но то, что дает в итоге *трансцендентальная* интерпретация рассудка.

Кант называет чистый рассудок "завершенным единством". Откуда же наброшенное целое сродства берет свою целостность? Поскольку дело идет о целостности представливания как такового, само подающее целостность должно быть представлением. Это происходит в образовании идеи. Поскольку чистый рассудок есть "я мыслю", в основе своей сущности он должен иметь

характер "способности идей", т.е. разума; ведь «без разума у нас нет связного применения рассудка»²¹². Идеи "содержат определенную полноту"²¹³, они представляют²¹⁴ "форму целого" и потому в изначальном смысле являются подающими правило.

Можно возразить, что Кант как раз при разборе трансцендентального идеала, "должного служить... правилом и прообразом"²¹⁵, недвусмысленно заявляет, что "совершенно иначе обстоит дело с созданиями воображения", "которые, по уверению художников и

физиогномистов, имеются у них в голове" ²¹⁶ . Ведь здесь однозначно отрицается связь идей чистого разума и способности воображения. Однако в этом месте говорится лишь то, что трансцендентальный идеал "всегда должен основываться на определенных понятиях", и что здесь нет места никаким произвольным и "приблизительным наброскам" *эмпирической* продуктивной способности воображения. Это не исключает того, что именно эти "определенные понятия" возможны как раз в *трансцендентальной* способности воображения.

Можно было бы согласиться с интерпретацией теоретического разума в отношении его принадлежности к трансцендентальной способности воображения в той мере, в какой этой интерпретацией выделяется представляющее свободное образование в чистом мышлении. Но если бы она захотела отсюда сделать вывод о происхождении чистого мышления из трансцендентальной способности воображения, то следовало бы возразить, что спонтанность составляет лишь один момент способности воображения, так что, хотя мышление и выражает

родство с ней, но полного совпадения сущности иметь места не может. Ведь способность воображения, с другой стороны, является не чем иным, как способностью созерцания, т.е. рецептивностью. И она не выступает в качестве таковой лишь наряду со своим функционированием как спонтанности, но есть изначальное, а не собранное лишь привходящим образом единство рецептивности и спонтанности.

Итак, относительно чистого созерцания показано, что оно, на основе своей чистоты, обладает характером спонтанности. Как

чистая спонтанная рецептивность
она имеет свою сущность в
трансцендентальной способности
воображения.

Значит, если сущность чистого
мышления такая же, оно, как
спонтанность, одновременно должно
обнаруживать характер чистой
рецептивности. Но разве Кант не
утверждает везде и всюду
абсолютной идентичности рассудка
и разума со спонтанностью?

Если Кант ставит знак равенства
между рассудком и спонтанностью,
то это столь же мало исключает его
рецептивность, как уравнение
чувственности - конечного

созерцания - с рецептивностью
исключало присущую ей
спонтанность. Ведь, в конечном
счете, лишь акцент на эмпирическом
созерцании оправдывает
одностороннюю его характеристику
как рецептивности, как,
соответственно, акцент на
"логической" функции рассудка в
пределах эмпирического познания
оправдывает одностороннее
подчеркивание его спонтанности и
"функции".

Напротив, в области чистого
познания, т.е. в перспективе
проблемы возможности
трансценденции, не может остаться

скрытым чистое, т.е. себе самому (спонтанно) подающее, восприятие себя-подающего. Не должна ли теперь в трансцендентальной интерпретации чистого мышления при всей его спонтанности столь же убедительно проявиться и чистая рецептивность? Конечно. Она уже давно проявилась в проведенной выше интерпретации трансцендентальной дедукции и схематизма.

Для усмотрения сущностно созерцательного характера чистого мышления, необходимо как раз понять и удерживать истинную сущность конечного созерцания как

принятия себя-подающего. Но в качестве основной характеристики "единства" трансцендентальной апперцепции мы получили то, что она, с самого начала всегда единая, противостоит всякой случайности. Поэтому в представляющем себя-обращении-к... принимаемым является не что иное, как это-вот "напротив". Свободно образующее набрасывание сродства в себе есть представляюще воспринимающее подчинение себя таковому. Правила, которые представляются в рассудке как способности правила, не постигаются как нечто наличное "в

сознании", но в качестве правил объединения (синтеза) они представляются именно как связующие в их обязательности. Если лишь в вос-принимательной открытости правилу (Sich-regel-n-lassen) имеется нечто подобное упорядочивающему правилу, то "идея", как представление правила, может представлять лишь способом восприятия.

В этом смысле чистое мышление само по себе, а не привходящим образом, является воспринимающим, т.е. чистым созерцанием. Поэтому эта структурно единая рецептивная спонтанность, чтобы смочь быть тем,

что она есть, должна возникать из трансцендентальной способности воображения. Рассудок как чистая апперцепция имеет "основу своей возможности" в "способности", которая «выходит (hinaussieht) к бесконечности создаваемых ею самой представлений и понятий»²¹⁷. Трансцендентальная способность воображения первоначально образующим образом набрасывает целое возможностей, к которому она "выходит", чтобы тем самым удерживать для себя горизонт, внутри которого действует познающая "самость", и не только она. Лишь поэтому Кант может сказать:

«Человеческий разум по своей природе архитектурен, т.е. он рассматривает все знания как принадлежащие одной возможной системе...»²¹⁸.

Присущий чистому мышлению как таковому характер созерцания тем менее может казаться странным, если вспомнить, что чистые созерцания - время и пространство - являются столь же "не-наглядными", если "наглядный" значит лишь "воспринимаемый через чувственный орган", как и правильно понимаемые категории, т.е. их чистые схемы.

Однако необходимость, которая обнаруживается в *пред*стоянии предметного горизонта, как встречаемое "принуждение", возможна лишь постольку, поскольку она сначала наталкивается на нечто свободное от нее. В самой сущности чистого рассудка, т.е. чистого теоретического разума, уже имеется свобода, поскольку она понимается как себя подчинение самоданной необходимости. Рассудок и разум свободны не потому, что они имеют характер спонтанности, но потому что эта спонтанность есть рецептивная спонтанность, т.е. трансцендентальная способность

воображения.

Однако со сведением чистого созерцания и чистого мышления к трансцендентальной способности воображения становится очевидным, что она при этом все более выявляется как структурная возможность, т.е. в качестве создающей возможность трансценденции как сущности конечной самости. Она не только вообще теряет характер сугубо эмпирической способности души, но также снимается и прежнее ограничение ее сущности как корня (Wurzelsein) теоретической способности как таковой. И теперь

должно отважиться на последний шаг в раскрытии "изначальности" положенной основы.

§ 30. Трансцендентальная способность воображения и практический разум

Уже в *Критике чистого разума* Кант говорит: «Практическим является все, что возможно через свободу»²¹⁹. Но поскольку свобода принадлежит к возможности теоретического разума, он сам по себе, как теоретический, является практическим. Если же конечный разум как спонтанность является рецептивным и потому возникает из трансцендентальной способности

воображения, то и практический разум необходимо основан на ней. Но этот исток практического разума нельзя "открыть" с помощью аргументации, пусть даже последовательной: для этого необходимо его конкретное раскрытие через прояснение сущности "практической самости" ("praktischen Selbst").

В соответствии со сказанным о "я" чистой апперцепции, сущность самости заключается в "самосознании". Однако в качестве чего и каким образом самость выступает в этом "сознании", определяется из бытия самости,

которую характеризует ее открытость для себя. Эта открытость возможна лишь как конституирующая бытие самости. Если теперь практическая самость рассматривается в отношении основы своей возможности, то сначала следует определить границы того самосознания, которое делает эту самость возможной как самость. Имея в виду это практическое, т.е. моральное, самосознание, мы должны исследовать то, в какой мере его сущностная структура приводится к трансцендентальной способности воображения как к своему истоку.

Моральное Я, собственную
самость и сущность человека, Кант
также называет личностью (Person).
В чем состоит существо
личности этой личности? «Сама
личность - это идея морального
закона с неотделимым от него
почитанием» ²²⁰ . Почитание - это
"восприимчивость" к моральному
закону, т.е. разрешающее
возможность принятия этого закона
как морального. Если же почитание
конституирует сущность личности
как моральной самости, то, в
соответствии со сказанным, оно
должно быть формой самосознания.
В какой мере оно является таковой?

Может ли оно функционировать как форма самосознания, если, по собственному обозначению Канта, оно является "чувством"? Чувства же, отмеченные удовольствием и неудовольствием состояния, принадлежат к чувственности. Однако таковая вовсе не определяется необходимым образом телесными состояниями, так что остается открытой возможность чистого, не определенного аффектацией, но "действительного через себя" ("selbstgewirkten") чувства 221 . Потому сначала следует задаться вопросом об общей сущности чувства вообще. Лишь

прояснение этой сущности позволит разрешить вопрос о том, насколько "чувство" вообще, а вместе с тем и почитание как чистое чувство, можно представить как форму самосознания.

Уже в "низших" чувствах удовольствия (Lust) проявляется своеобразная основная структура. Удовольствие - это не только удовольствие от чего-то, но всегда одновременно и удовлетворение (Belustigung), т.е. способ, которым человек испытывает себя удовлетворенным, которым он получает удовольствие. Так вообще в каждом "чувственном" (в узком

смысле) и "нечувственным" чувствовании имеется эта артикулированная структура: чувствование - это обладание чувством к... (Gefühlhaben für...), и как таковое одновременно - себя-чувствование чувствующего. Способ, каким себя-чувствование выявляет, так сказать, позволяет быть, самости, всегда сущностным образом соопределяется характером того, в отношении чего чувствующий в себя-чувствовании имеет чувство. Насколько почтение соответствует этой сущностной структуре чувства, и почему оно является чистым чувством?

Кант дает анализ почитания в *Критике практического разума* ²²² . Последующая интерпретация остановится лишь на существенном.

Почитание как таковое есть почитание морального закона. Оно не служит оценке поступков и не устанавливается лишь по свершению нравственного деяния, как тот способ, которым мы занимаем позицию к свершенному поступку. Напротив, только почитание закона и конституирует возможность поступка. Почитание по отношению к... (*Achtung vor...*) есть тот способ, каким нам только и становится доступным закон. Одновременно это

значит: это чувство почитания закона не служит, как говорит Кант, для "обоснования" закона. Закон не есть то, что он есть, лишь потому, что мы почитаем его; наоборот, это чувство почитания закона, а тем самым - определенный вид (Art) выявления закона, есть тот способ, каким для нас вообще может выступить закон как таковой.

Чувство - это имение-чувства к..., так что в нем чувствующее "я" одновременно чувствует себя самого. Так что в почитании закона почитающее "я" одновременно должно определенным способом открываться себе самому, причем не

привходящим образом и случайно. Почитание закона - этот определенный путь выявления закона как основы определения поступка - сам по себе является выявлением меня самого как практически действующей самости. То, что почитает почитание, моральный закон, разум как свободный дает себе сам. Почитание закона - это почитание самого себя как той самости, которая не определяется сомнением и самолюбием. То есть, в своем специфическом раскрытии почитание относится к личности. «Почитание всегда

направлено лишь на личности, а не на вещи»²²³.

В почитании я подчиняюсь, ставлю себя под закон. Специфическое имение-чувства к..., заключающееся в почитании, - это себя-подчинение. В почитании закона я подчиняюсь себе самому. В этом себя-себе-подчинении я есмь как "я-сам" (ich selbst). Как что, вернее, как кто я открываюсь себе в чувстве почитания?

Подчиняясь закону, я подчиняю себя себе самому как чистому разуму. В этом себя-себе-самому-подчинении я возвышаюсь до себя самого как себя самого

определяющего свободного существа. Это своеобразное подчиняющееся себя-возвышение до себя самого выявляет "я" в его "достоинстве". Негативно: в почитании закона, который я, как свободное существо, даю себе самому, я не могу пренебречь самим собой. Таким образом, почитание - это способ бытия "я" как самости, на основе чего оно "не отвергает героя в своей душе". Почитание - это форма ответственности (Verantwortlich-sein) самости перед собой же, подлинное "бытие самостью".

Подчиняющееся себя-набрасывание на полную основную

возможность подлинного
экзистирования, которая дает закон,
является сущностью практически
действующего "бытия самости", т.е.
практического разума.

Предлагаемая интерпретация
чувства почтения не только
показывает, насколько таковое
конституирует практический разум,
но одновременно делает очевидным,
что понятие чувства, в смысле
эмпирической способности души,
исчезает, и его место занимает
трансцендентальная основная
структура трансценденции
моральной самости. Для того, чтобы
постичь то, что же Кант имеет в

виду, когда называет почитание "моральным чувством" и "чувством моей экзистенции", выражение "чувство" следует понимать в этом онтолого-метафизическом смысле. Изложенного выше уже является достаточным, чтобы увидеть, что эта сущностная структура почитания выказывает в себе изначальный состав трансцендентальной способности воображения.

Подчиняющаяся

непосредственная преданность (Hingabe an) - это чистая рецептивность, а свободное полагание себе закона - чистая спонтанность; обе они в себе

изначально едины. И лишь это происхождение практического разума из трансцендентальной способности воображения позволяет понять, каким образом как закон, так и практически действующая самость в почитании постигаются не предметно, но выявляются изначально, непредметным и нетематическим способом - как долженствование (Sollen) и поступок (Handeln), и образуют неотрефлексированное, поступающее "бытие самости".

***§ 31. Изначальность
заложенной основы и отступление
Канта***

от трансцендентальной способности воображения

"Высшее основоположение всех синтетических суждений" определило границы полной сущности трансценденции чистого познания. Трансцендентальная способность воображения выявилась как сущностная основа этой сущности. Но лишь предлагаемое изначальное истолкование сущности этой сущностной основы показывает значимость этого высшего основоположения. Оно говорит о сущностном составе человеческого существа вообще, поскольку оно

определено как конечный чистый разум.

Этот изначальный "укорененный" в трансцендентальной способности воображения сущностный состав человека есть то "неизвестное", должно быть замеченное Кантом, если он говорил о "нам неизвестном корне". Ведь неизвестное - это не то, о чем мы просто ничего не знаем, но что в познанном выступает для нас как беспокоящее. Однако Кант, несмотря на очевидные, им самим впервые распознанные предначертания подобной аналитики, не провел, и даже не

попытался провести, изначального истолкования трансцендентальной способности воображения.

Напротив, Кант отступил от этого неизвестного корня ^{xix}.

Во втором издании *Критики чистого разума* трансцендентальная способность воображения, как она была прояснена на тернистом пути первого наброска 224, была отброшена и перетолкована - в пользу рассудка. Но при этом, чтобы все обоснование не рассыпалось на части, конечно, следовало сохранить все, что в первом издании она дала для трансцендентального обоснования.

Здесь нет возможности разъяснить ни то, в каком смысле чистая способность воображения восстанавливается в своих правах (wiederkehrt) в *Критике способности суждения*, ни тем более то, восстанавливает ли она их в указанной эксплицитной связи с обоснованием метафизики как таковой.

Кант начинает с того, что вычеркивает из второго издания оба главных места, в которых он ранее недвусмысленно вводил способность воображения как третью, наряду с чувственностью и рассудком, основную способность. Первое

место 225 заменяется критическим разъяснением локковского и юмовского анализа рассудка, словно Кант рассматривает свой собственный метод в первом издании - что неверно - как все еще близкий к эмпиризму.

Второе же место, вследствие переработки трансцендентальной дедукции, выпадает целиком 226 .

И даже то место, в котором Кант в *Критике чистого разума* вообще впервые вводит способность воображения как "необходимую функцию души" 227 , позднее, хотя и только в своем рабочем экземпляре, он характерным образом изменяет

228 . Здесь вместо "функции души" он пишет "функция рассудка". Тем самым чистый синтез приписывается чистому рассудку. Чистая способность воображения как собственная способность становится излишней, и тем самым, по всей видимости, исключается возможность того, чтобы она могла служить сущностным основанием онтологического познания, хотя обратное вполне отчетливо подтверждается главой о схематизме, остающейся во втором издании неизменной.

Но трансцендентальная способность воображения была

выявлена в качестве образующего
средоточья чистого познания не
только в главе схематизме (4-я
стадия), но и в трансцендентальной
дедукции (3-я стадия). Поэтому, если
во втором издании
трансцендентальная способность
воображения лишается ^{XX} своей
центральной функции основной
способности, то и
трансцендентальная дедукция
должна быть подвергнута полной
переработке. Трансцендентальная
способность воображения - то
беспокоящее неизвестное, которое
стало движущей основой, мотивом,
нового осмысления

трансцендентальной дедукции. Но из этой движущей основы впервые становится видимой ²²⁹ и цель новой разработки трансцендентальной дедукции. Лишь эта цель дает верное руководство для более глубокой интерпретации этой переработки. Конечно, таковая не может быть развита здесь. Достаточно будет прояснить изменившуюся позицию [Канта] по отношению к трансцендентальной способности воображения.

Выше указанная перемена "функции души" на "функцию рассудка" означает новую позицию Канта в отношении к

трансцендентальной способности воображения. Теперь она уже не "функция" как самостоятельная способность, но лишь "функция" как действие способности рассудка. В то время как в первом издании любой синтез, т.е. синтез как таковой, возникал из способности воображения, как несводимой к чувственности или рассудку способности, теперь, во втором издании, только рассудку отводится роль источника любого синтеза.

Уже в самом начале трансцендентальной дедукции второго издания говорится: синтез - «это акт спонтанности той

способности представления», которую «в отличие от чувственности следует называть рассудком» 230 . Здесь следует обратить внимание на неразличенное выражение "способность представления".

"Синтез" вообще - это название "акта рассудка" 231 . Способность объединять а priori - это "рассудок" 232 . Поэтому теперь говорится о "чистом синтезе рассудка" 233 .

Но дело не ограничивается молчаливым отнесением функции синтеза к рассудку. Кант однозначно говорит: «трансцендентальный

синтез способности воображения
есть *действие рассудка* на
чувственность» 234 .

"Трансцендентальная деятельность
способности воображения"
понимается как "синтетическое
воздействие рассудка на внутреннее
чувство" ²³⁵ , т.е. на время.

Но разве эти цитаты вместе с
тем не показывают, что
трансцендентальная способность
воображения еще сохраняется?
Определенно: совершенное ее
вычеркивание во 2-ом издании было
бы слишком странным. К тому же
"функция" способности воображения
по-прежнему является необходимой

для [всей] проблематики, и название способности воображения все еще имеется в непереработанных частях *Критики чистого разума*, предшествующих трансцендентальной дедукции и следующих за ней.

Однако трансцендентальная способность воображения присутствует во 2-ом издании лишь номинально. «Это - одна и та же спонтанность, которая, в одном случае, под названием способности воображения, в другом - под именем рассудка привносит объединение в многообразие созерцания» 236 . Теперь способность воображения -

лишь название для эмпирического, т.е. связанного с созерцанием синтеза, который, как вполне отчетливо показали приведенные цитаты, по существу дела, т.е. как синтез, принадлежит рассудку. Лишь поскольку "синтез", в основе являющийся рассудком, относится к созерцанию, он "зывается" "способностью воображения" ²³⁷.

Трансцендентальная способность воображения более не функционирует как самостоятельная основная способность, изначально опосредующая чувственность и рассудок в их возможном единстве, но эта срединная способность теперь

как бы проваливается между двумя -
теперь исключительным образом
удерживаемыми в качестве основных
- источниками души. Ее полномочия
переданы рассудку. И пусть даже
Кант во 2-ом издании названием
"synthesis speciosa" ²³⁸, как кажется,
вводит для трансцендентальной
способности воображения
характерное собственное имя, как
раз это выражение и доказывает, что
трансцендентальная способность
воображения утратила свою
прежнюю самостоятельность. Она
называется так лишь потому, что
рассудок в ней относится к

чувственности, вне этой связи являясь *synthesis intellectualis*.

Но почему Кант отступает от трансцендентальной способностью воображения? Может быть, он не видел возможности изначального обоснования? Напротив.

Предисловие ко 2-му изданию отчетливо определяет эту задачу.

Кант различает 239 в трансцендентальной дедукции "две стороны": "объективную" и "субъективную".

Согласно предложенной интерпретации трансцендентальной дедукции это значит: трансцендентальная дедукция ставит

вопрос о внутренней возможности трансценденции и через ответ на него раскрывает горизонт предметности. Анализ

объективности возможных объектов - это "объективная" сторона дедукции.

Но предметность образуется в обращающемся *пред* -оставлении, происходящем в чистом субъекте как таковом. Вопрос о способностях, сущностно причастных этому обращению, и их возможности - это вопрос о субъективности трансцендирующего субъекта как такового. Такова "субъективная" сторона дедукции.

Поскольку для Канта наиболее важным было вообще сделать трансценденцию видимой, чтобы из нее прояснить сущность трансцендентального (онтологического) познания, то он говорит, что объективная дедукция «также сущностно принадлежит моим целям. Другая сторона состоит в рассмотрении самого чистого рассудка согласно его возможности и познавательным силам, на которых он сам основывается, т.е. в исследовании рассудка с его субъективной стороны. Но, хотя это разъяснение в перспективе моей главной цели представляет большую

важность, оно по существу все-таки не является ею, т.к. основной вопрос во всем исследовании состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, как возможна сама *способность мыслить* » 240 .

Трансцендентальная дедукция в себе необходимо является и объективной, и субъективной одновременно. Ведь она является раскрытием трансценденции, которая только и образует существенное для конечной субъективности обращение к объективности вообще. Поэтому

субъективная сторона трансцендентальной дедукции не может совсем отсутствовать, хотя конкретная разработка таковой и может быть отложена. Если Кант решился на нее, он мог это сделать лишь исходя из ясного усмотрения сущности подобной разработки субъективной стороны обоснования метафизики.

В приведенном описании субъективной дедукции, кроме всего прочего, четко говорится, что она должна вернуться к "познавательным способностям", "на которых основывается сам рассудок". Кроме того, Кант с совершенной ясностью

видит, что это возвращение к истоку не может быть эмпирически-объясняющим психологическим рассмотрением, лишь "гипотетически" полагающим основание. Эта задача трансцендентального раскрытия сущности субъективности субъекта ("субъективная дедукция"), однако, вовсе не является добавленной лишь позднее, в предисловии. Кант, уже приступая к дедукции, говорит об этом "еще вовсе не проторенном пути", который необходимо является "смутным". Он не собирается давать "всеобщей" теории субъективности, хотя "дедукция категорий" и

"принуждает" к тому, чтобы «проникать глубоко в *первые основания* *возможности* нашего познания вообще» ²⁴¹ .

Итак, Кант знал о возможности и необходимости изначального обоснования, но оно не было его ближайшей целью. Однако это не могло быть причиной для того, чтобы вычеркивать трансцендентальную способность воображения именно там, где она образует единство трансценденции и ее предметности. Трансцендентальная способность воображения должна была сама давать повод к тому, чтобы Кант отвернулся от нее как

самостоятельной
трансцендентальной основной
способности.

Поскольку Кант так и не провел
субъективной дедукции,
субъективность субъекта
определялась и характеризовалась
им сообразно представлениям
традиционной антропологии и
психологии. Для них же способность
воображения была низшей
чувственной способностью.
Действительно, итог
трансцендентальной дедукции и
схематизма, т.е. усмотрение
трансцендентальной сущности
чистой способности воображения, не

оказался достаточно убедительным для того, чтобы субъективность субъекта предстала в новом свете.

Как может низшая чувственная способность составить сущность разума? Не становится ли все с ног на голову, когда низшее утверждается как высшее? Что произойдет с достопочтенной традицией, в соответствии с которой *рацио* и *логос* притязают на центральную функцию в истории метафизики? Может ли рухнуть примат логики? Может ли вообще устоять архитектоника обоснования метафизики, членение на трансцендентальную эстетику и

логику, если то, что они имеют темой, по сути своей окажется трансцендентальной способностью воображения?

Не лишает ли *Критика чистого разума* себя темы, когда обращает чистый разум в трансцендентальную способность воображения? Не приводит ли это обоснование к бездне?

Кант в радикализме своего вопрошания привел "возможность" метафизики к бездне. Он увидел неизвестное. Он должен был отступить. Ибо дело было не только в том, что его отпугнула трансцендентальная способность

воображения, но и в том, что в ходе исследования чистый разум как разум еще сильнее захватил его.

Благодаря обоснованию метафизики Кант вообще впервые обрел ясное понимание характера "всеобщности" онтолого-метафизического познания. Лишь теперь он получил средство (Stab und Stecken), позволявшее ему критически исследовать область "моральной философии" и заменить неопределенные эмпирические всеобщности популярно-философских учений о морали сущностной изначальностью онтологического анализа, который

только и может предложить
"метафизику нравов" и ее
обоснование. В борьбе против
поверхностного и
закамуфлированного эмпиризма
господствовавшей моральной
философии проявилась вся
значимость решительного
отграничения чистого априори от
всего эмпирического. Поскольку
сущность субъективности субъекта
заключается в его личности,
которая есть не что иное, как
моральный разум, то должно было
еще более утвердиться разумному
характеру чистого познания и
практической деятельности

(Handeln). Любой чистый синтез и синтез вообще, как спонтанность, должны отводиться той способности, которая в подлинном смысле является свободной, - способности практически действующего (handelnde) разума.

Этот все более и более раскрывающийся чисто разумный характер личности, конечно, не отменяет для Канта конечности человека: ведь сущее, вообще определенное нравственностью и долженствованием, не может и никогда не сможет сущностно быть "бесконечным". Совсем напротив, перед Кантом встала проблема

поиска конечности именно в самом чистом разумном существе (Vernunftwesen), т.е. не только в том, что оно определено "чувственностью". Только так возможно постичь нравственность как чистую, т.е. не как обусловленную фактически эмпирическим человеком или, тем более, им сотворенную.

Конечно, эта персонально-онтологическая проблема конечного чистого разума вообще никак не могла быть связана с чем-либо, что напоминало бы о *специфическом* строении одного *определенного* способа вопрошания конечного

разумного существа вообще. Но такой и была способность воображения, понимаемая не только как специфически человеческая, но, кроме того, и как чувственная способность.

Приобретающая таким образом все больший вес проблематика чистого разума должна была вообще вытеснить способность воображения, тем самым, однако, лишь скрывая ее трансцендентальную сущность.

Безусловно, эта проблема различения между конечным разумным существом вообще и особым случаем осуществления

такового, человеком, выступает и в трансцендентальной дедукции 2-го издания. Это делает очевидным уже первое "улучшение", которое Кант вносит на первой странице 2-го издания своей работы. При характеристике конечного познания, а именно - конечного созерцания, он добавляет: «по крайней мере нас, людей» ²⁴² . Это должно показать, что каждое конечное созерцание является воспринимающим, но что восприятие не обязательно опосредовано, как это имеет место у нас, людей, органами чувств.

Темнота и "странность" трансцендентальной способности

воображения, выявленной первым обоснованием основы, и светлая сила чистого разума вместе привели к тому, что едва проступившая на мгновение перспектива, открывающая вид на более изначальное существо трансцендентальной способности воображения вновь была сокрыта.

Таков постигнутый из основной проблемы *Критики чистого разума* ключевой смысл того наблюдения, которое уже давно было твердо зафиксировано комментариями к Канту и обычно выражаемое так: Кант осуществил поворот от более "психологической" интерпретации

первого издания к более "логической" во втором.

Однако следует отметить, что обоснование в 1-ом издании никогда не было "психологическим", равно как во 2-ом не стало "логическим". Напротив, оба трансцендентальны, т.е. по необходимости столь же "объективны", как и "субъективны". Однако 2-ое издание, чтобы спасти господство разума, в трансцендентальном субъективном обосновании делает выбор в пользу чистого рассудка против чистой способности воображения. Во 2-ом издании субъективная "психологическая" дедукция не

только не отступает на задний план, но, напротив, еще более конкретизируется, а именно - в направлении чистого рассудка как способности синтеза. Сведение рассудка к изначальным "силам познания" становится излишним^{xxi}.

Интерпретация стадий обоснования метафизики, проведенная выше в исключительной ориентации на 1-ое издание *Критики чистого разума*, неизменно выдвигала в центр проблематики конечность человеческой трансценденции. Если же Кант расширением понятия конечного разумного существа, которое более

не совпадает с понятием человека, во 2-ом издании ставит проблему конечности более объемно, не является ли это достаточным основанием для того, чтобы, ставя целью фундаментальную интерпретацию этого произведения, придерживаться 2-го издания? Из сказанного следует, что оно "лучше" не потому, что проводится "логичнее". Напротив, оно, в правильно понимаемом смысле, еще "психологичнее", а именно - в его исключительной направленности на чистый разум как таковой.

Не выносится ли тем самым приговор и предложенной

интерпретации, и вырастающему из нее изначальному истолкованию трансцендентальной способности воображения?

И почему тогда с самого начала проблемой [нашей интерпретации] становится конечность чистого познания? Потому что метафизика, чье обоснование является задачей, присуща "природе человека". Так что специфическая конечность человеческой природы является решающим пунктом в обоснования метафизики. Мнимо внешний вопрос, является ли для интерпретации *Критики чистого разума* 2-ое издание принципиально

заслуживающим предпочтения перед 1-ым, или наоборот, является лишь слабым отблеском решающего для кантовского обоснования метафизики и его интерпретации вопроса: Является ли трансцендентальная способность воображения как положенное основание достаточно прочной, чтобы изначально, т.е. как единое и в целом, определить эту конечную сущность субъективности человеческого субъекта; или же проблема чистого человеческого разума, как проблема, получает более отчетливую формулировку и тем самым приближается к возможному

разрешению как раз через
выключение трансцендентальной
способности воображения? Пока не
решен этот вопрос, искомая
изначальная интерпретация
трансцендентальной способности
воображения необходимо остается
неполной.

С: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ ВОООБРАЖЕНИЯ И ПРОБЛЕМА ЧИСТОГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА

То, что в *Критике чистого
разума* как обосновании метафизики
с самого начала рассматривается
чистый *человеческий* разум и только
он, следует вначале прояснить

характерным примером. Формула проблемы возможности *metaphysica generalis* звучит следующим образом: "Как возможны синтетические суждения *a priori*?" О разрешении этой задачи Кант говорит следующее: «Вышеобозначенная задача может разрешиться не иначе как тем, что мы ее сначала пронаблюдаем в отношении способностей человека, через которые он способен к расширению своего познания *a priori*, и которые составляют в нем то, что можно назвать специфически *его* чистым разумом. Ибо, если под чистым разумом некоего существа вообще понимается способность

познавать вещи независимо от опыта, следовательно - от чувственных представлений, то тем самым еще вовсе не определяется, каким образом в нем (например, в Боге или каком-либо другом высшем духе) вообще возможно подобное познание, так что задача остается неопределенной. Что же касается человека, то любое его познание состоит из понятия и созерцания»"

243 .

Это высказывание находится в сочинении *О прогрессе метафизики*, при написании которого Кант, безусловно, имел в виду проблематику метафизики как

таковой непосредственно и в целом. И так, при обосновании метафизики проблемой является "специфическая" конечность *человеческой* субъективности. Будет неверным рассматривать ее лишь попутно, как один из возможных "примеров" характеристики конечного разумного существа вообще.

Конечности человека свойственна чувственность в значении воспринимающего созерцания. Как чистое созерцание, т.е. чистая чувственность, оно есть необходимый элемент, характерный для конечности структуры

трансценденции. Чистый человеческий разум необходимо есть чистый чувственный разум. Этот чистый разум должен в себе самом быть чувственным, он отнюдь не становится таковым только потому, что связан с телом (Leib). Скорее наоборот, человек, как конечное разумное существо, лишь потому может в трансцендентальном, т.е. метафизическом, смысле "иметь" свое тело, что трансценденция как таковая a priori чувственна.

Если же трансцендентальная способность воображения должна быть изначальным основанием возможности человеческой

субъективности, причем именно в ее единстве и целостности, то она должна делать возможным нечто такое, как чистый чувственный разум. Чистая же чувственность - в ее универсальном значении, в соответствии с которым она должна пониматься при обосновании метафизики - есть время.

Как может время, как чистая чувственность, находиться в изначальном единстве с "я мыслю" чистой апперцепции? Чистое "я", которое Кант, следуя повсеместно господствующему истолкованию, отделяет от всякой временности и противопоставляет всякому времени,

должно быть "временным"? И все это на основании трансцендентальной способности воображения? Как же последняя вообще относится ко времени?

***§ 32. Трансцендентальная
способность воображения
и ее отношение ко времени***

Было показано, что трансцендентальная способность воображения есть исток чистого чувственного созерцания ²⁴⁴. При этом принципиально было доказано, что время, как чистое созерцание, возникает из трансцендентальной способности воображения. Однако необходимо и специальное

аналитическое прояснение того
способа, каким время
непосредственно зиждется на
трансцендентальной способности
воображения.

Время "течет постоянно" 245
как чистая череда
последовательности "теперь"
(Nacheinander der Jetztfolge). Эту
череду чистое созерцание созерцает
непредметно. Созерцание значит
восприятие себя-подающего. Чистое
созерцание в восприятии себе
самому подает вос-принимаемое (das
Hinnehmbare).

Восприятие чего-либо обычно
понимается как восприятие

наличного, присутствующего. Но это узкое, все еще ориентированное на эмпирическое созерцание понятие восприятия должно быть отличено от чистого созерцания и его характеристики как воспринимающего. Легко понять, что чистое созерцание чистой череды "теперь" не может быть восприятием присутствующего. Если бы оно было таким, то оно всякий раз могло бы "созерцать" только теперешнее "теперь", но никогда - *последовательность* "теперь" как таковую и образующийся в ней горизонт. Ведь, строго говоря, в чистом восприятии

"настоящего" ("Gegenwärtigen") даже невозможно созерцать "теперь", ибо оно, в своем *уже-нет* (Soeben) и *еще-нет* (Sogleich) обладает сущностно непрерывным растяжением. Восприятие чистого созерцания должно подавать в себе вид "теперь" так, чтобы оно провидело его *еще-нет* и возвращало его *уже-нет*.

Только теперь конкретнее раскрывается, что (и насколько) чистое созерцание, с которым имеет дело трансцендентальная эстетика, изначально не может быть восприятием "настоящего". Воспринимающая себя-подача в чистом

созерцании принципиально не является связанной ни с только присутствующим, ни, тем более, с наличным бытием.

Если же чистое созерцание (Anschauung) обладает этим свободным характером, то следует ли из этого, что оно "в основании" есть чистая способность воображения? Это следует [из сказанного] лишь в той мере, в какой само же чистое созерцание в себе образует воспринимаемое. Но то, что это изначальное образовывание в себе одновременно может быть приглядывающимся, проглядывающим и оглядывающимся

(anblickend, vor- und rückblickend) не имеет ничего общего с трансцендентальной способностью воображения!

Если бы только сам Кант недвусмысленно не выделял этот триединый характер образования в деятельности (Einbildung) способности воображения!

В своих *Лекциях по метафизике*, а именно - в рациональной психологии, Кант следующим образом анализирует "образующую способность": эта способность «производит представления или настоящего времени, или представления прошедшего времени,

или же представления будущего времени. Тем самым, способность образования (Bildungsvermögen) состоит:

1. из способности отображения, чьи представления суть представления настоящего времени; *facultas formandi*;

2. из способности след-образования, воспроизведения, чьи представления суть представления прошедшего времени; *facultas imaginandi*;

3. из способности про-образования, формирования про-образа, чьи представления суть

представления будущего времени; *facultas praevidendi*» 246 .

Выражение "отображение" нуждается в кратком разъяснении. Оно имеет в виду не произведение отображения в смысле какой-то копии; но вид, который возможно непосредственно отснять в самом присутствующем (настоящем) предмете. От-ображение (*Ab-bilden*) имеет в виду не воспроизведение, но подачу образа (*Bild-geben*) в смысле непосредственного восприятия внешности самого предмета.

Без того, чтобы Кант говорил в этом месте о трансцендентальной способности воображения, одно-

таки становится ясным:
образовывание "воображения" *в себе*
является отнесенным ко времени.
Однако чистая деятельность
воображения, которая зовется чистой
поскольку в себе самой образует
свою коррелятивную структуру
(Gebilde), должна, как сама по себе
связанная со временем, образовывать
именно время. Время как чистое
созерцание не есть ни только
созерцаемое в чистом акте
созерцания, ни только этот акт,
которому не хватает "предмета".
Время как чистое созерцание есть *в*
одном образующее созерцание своего

созерцаемого. И только этим дается полное понятие времени.

Чистое созерцание, однако, может образовывать чистую череду *последовательности* "теперь" как таковой лишь тогда, когда оно в себе есть от-, про-, и вслед-образующая способность суждения. Потому время, и тем более - в кантовском смысле, никоим образом нельзя мыслить как произвольное поле, в которое для целей своей деятельности теперь как бы пристраивается способность воображения. В соответствии с этим, время, в том горизонте, внутри которого мы "считаемся со

временем", понимается как чистая *последовательность* "теперь". Но эта последовательность "теперь" ни в коем случае не является временем в его изначальности. Позволяет же возникнуть времени как *последовательности* "теперь" трансцендентальная способность воображения, которая, как начало-дающая, есть изначальное время.

Но возможно ли развить столь далеко идущую интерпретацию трансцендентальной способности воображения - как изначального времени - из немногочисленных намеков Канта? Принимая во внимание необозримые следствия,

вытекающие из нее, эта интерпретация должна быть обоснована конкретнее и отчетливее.

§ 33. Внутренний временной характер трансцендентальной способности воображения

Способностью воображения в 1-ом издании называется способность "синтеза вообще". Поскольку нам следует установить внутренний временной характер способности воображения вообще, мы должны исследовать те места, в которых Кант специально разбирает синтез. Это происходит в разделе, который подготавливает проведение трансцендентальной дедукции на

двух [выше] представленных путях, и который озаглавлен "Об априорных основаниях возможности опыта а priori" ²⁴⁷. Таким образом, место тематического анализа синтеза как такового не произвольно. И если, в частности, разъяснение синтеза обозначается Кантом еще как "Предварительное рассмотрение", то здесь совсем не имеется в виду некое попутное ^{247а} и в принципе случайное замечание, но разбираемое здесь с самого начала должно приниматься во внимание при разборе трансцендентальной дедукции и трансцендентального схематизма. Что же касается

трансцендентальной дедукции, то она, как 3-я стадия обоснования, имеет задачей вывести внутреннюю возможность сущностного единства онтологического синтеза.

Три элемента чистого познания таковы: чистое созерцание, чистая способность воображения, чистый рассудок. Их возможное единство, т.е. существо их изначального единения (синтеза), и есть проблема. Потому прояснение синтеза необходимо проводить в отношении этих трех элементов чистого познания.

Именно поэтому Кант и разделяет свое "Предварительное

рассмотрение" на три части:

1. О синтезе аппрегензии, схватывания, в созерцании
2. О синтезе репродукции, воспроизведения, в воображении
3. О синтезе рекогниции, воспризнания, в понятии

Суть ли этих модусов синтеза именно три, потому что сущностному единству чистого познания присущи три элемента? Или эта троичность модусов синтеза обладает изначальным основанием, которое и делает ясным то, почему они, именно как способы синтеза, едины, чтобы так, на основании этого их изначального единства,

"образовывать" сущностное единство трех элементов чистого познания?

Суть ли они три модуса синтеза потому, что в них проявляется время, так что они выражают троякое единство времени как настоящего, прошедшего и будущего? И если изначальное единение сущностного единства онтологического познания свершается именно так, через время, а трансцендентальная способность воображения является основанием возможности чистого познания, не открывается ли тогда эта способность воображения как изначальное время?

Но ведь уже в перечислении трех модусов синтеза, называя второй "синтезом репродукции в воображении (Einbildung)", Кант говорит, что способность воображения есть лишь один элемент среди прочих и никоим образом не является корнем созерцания и понятия. Это действительно так.

Но столь же неоспоримо и то, что трансцендентальная дедукция, которой через анализ троякого синтеза должен быть дан фундамент, показывает, что способность воображения представляет собой не просто одну из возможностей, но их

опосредующую середину. Конечно, лишь изначальная интерпретация выявила то, что трансцендентальная способность воображения есть корень чувственности и рассудка. Пока из этого итога мы не можем извлечь никакой пользы. Скорее, разработка внутреннего временного характера трех модусов синтеза должна предложить последнее решающее доказательство того, что интерпретация трансцендентальной способности воображения как корня обоих стволов не только возможна, но и необходима. Для общего понимания кантовского анализа трех модусов синтеза с самого начала

должно быть прояснено и удерживаться в качестве руководящей нити несколько моментов.

Кантовский способ выражения нуждается в более точном определении. Что значит синтез ("der") "аппрегензии", синтез "репродукции", синтез "рекогниции"? Это не значит, что аппрегензия и т. д. подчинены синтезу, и также не значит, что аппрегензия, или же репродукция и рекогниция, осуществляют синтез, но что синтез, как таковой, имеет характер либо аппрегензии, либо репродукции, либо рекогниции. Эти выражения, таким образом, означают

следующее: синтез в модусе аппрегензии, репродукции и рекогниции, или - синтез как аппрегендирующий, как репродуцирующий, как рекогносцирующий. Следовательно, Кант имеет дело с синтезом, т.е. способностью синтеза, в перспективе трех этих модусов, как ему специфическим образом присущих.

С другой стороны, следует отметить: модусы синтеза в отдельных разделах первоначально проясняются через описание тех способов, какими они функционируют в эмпирическом

созерцании, в эмпирическом
деятельности воображения
(Einbilden), в эмпирическом
мышлении. Это предварительное
отличение, однако, имеет целью
показать, что конститутивным и в
чистом созерцании, и в чистом
воображении (Einbildung), и в чистом
мышлении является
соответствующий чистый
аппрегендирующий, или чистый
репродуцирующий, или чистый
рекогносцирующий синтез. Тем
самым показано, что эти модусы
синтеза составляют условие
возможности для эмпирического

синтеза в познающем отношении к сущему.

Далее, следует отметить, что - пусть это не всегда находит себе выражение в достаточно отчетливых и с самого начала явных формулировках - собственная цель интерпретации трех модусов синтеза заключается в том, чтобы проявить их внутреннюю сущностную взаимосвязанность в существе чистого синтеза как такового.

И последнее, нельзя забывать то, на чем однозначно настаивал сам Кант как на том, что должно "везде в последующем быть положено в основание": "все наши

представления... подчинены
времени". Если же всякое
созерцающее, воображающее и
мыслящее представление
управляется трояким синтезом, не
есть ли тогда временной характер
этого синтеза то, что первоначально
все подчиняет себе и единит?

*а) Чистый синтез как чистая
аппрегензия* ²⁴⁸

В эмпирическом созерцании как
непосредственном восприятии
некоего "вот-этого" (Dies-da) всегда
показывается многообразное.
Следовательно, то, что вид,
обретаемый этим созерцанием,

предъявляет, "содержит" многообразное. Оно никогда не может "быть представлено как таковое, если душа не различает время в последовательности впечатлений". Наша душа должна, различая время, уже с самого начала постоянно говорить "теперь, а теперь, а теперь", чтобы суметь встретить "теперь это", и "теперь это", и "все эти теперь разом". Лишь в подобном различении (Unterscheiden) "теперь" становится возможным "проследовать" впечатлениям и собрать их в единство.

Созерцание же всякий раз лишь в том случае есть представление многообразного - *repraesentatio singularis*, когда оно, как воспринимаящее, "непосредственно" ("gerade zu") захватывает и ограничивает предложенное многообразное в одном. Созерцание в себе "синтетично". Своеобразием этого синтеза является то, что [он] "непосредственно" от-снимает вид (образ) с впечатлений, предложенных в горизонте череды *последовательности* "теперь". Он есть непосредственное отображение в разъясненном выше смысле.

Однако мы необходимо имеем чистый аппрегендирующий синтез и потому, что без него мы и вовсе не могли бы иметь представления времени, т.е. этого чистого созерцания. Чистый

аппрегендирующий синтез не только исполняется в горизонте времени, но и непосредственно образует эти "теперь" и *последовательность* "теперь". Чистое созерцание - это "изначальная рецептивность", т.е. восприятие того, что оно [созерцание], как воспринятое, от себя отпускает. Его "предложение" "производяще"; то, что производит (образует, т.е. творит) чистое

созерцающее предложение
(образование как подача вида,
облика), есть непосредственный вид
"теперь" как такового, т.е.
теперешнего настоящего вообще.

Эмпирическое созерцание
непосредственно направляется к
присутствующему (gegenwärtige) в
"теперь" существу, чистый же
аппрегендирующий синтез
направляется к "теперь", т.е. к
самому присутствующему
настоящему, хотя и так, что эта
созерцающая направленность
образует в себе то, к чему оно
направляется. Чистый синтез как
аппрегензия, как предлагающий

"настоящее вообще", является времяобразующим. Поэтому чистый синтез аппрегензии обладает в себе временным характером.

Кант однозначно говорит: «Следовательно, это есть деятельная способность синтеза этого многообразного в нас, что мы называем способностью воображения, и чью направленную непосредственно на восприятие деятельность я называю аппрегензией»²⁴⁹.

Синтез в модусе аппрегензии возникает из способности воображения - поэтому чистый аппрегендирующий синтез следует

рассматривать как модус трансцендентальной способности воображения. Если же, однако, этот синтез времяобразующ, то трансцендентальная способность воображения сама по себе обладает временным характером. Поскольку же чистая способность воображения есть "составляющая" чистого созерцания и уже в созерцании имеется синтез воображения, постольку то, что Кант в последующем вначале называет "воображением" ("Einbildung"), не может быть идентичным с трансцендентальной способностью воображения (Einbildungskraft).

*б) Чистый синтез как чистая
репродукция* 250

Кант вновь начинает анализ с указания на репродуктивный синтез в эмпирическом представлении. "Душа" может представлять себе сущее, к примеру - ранее воспринятое, даже "вне присутствия предмета". Однако, подобное пресуществление настоящим (Vergegenwärtigung), или, как говорит Кант, "воображение", предполагает, что душа обладает возможностью, представляя, вос-производить ранее уже представленное сущее, для представления его в сущем единстве вместе с непосредственно теперь

воспринимаемым сущим. Вос-произведение (Wieder-bei-bringen) - репродукция - есть, таким образом, способ единения.

Однако этот репродуцирующий синтез может объединять лишь тогда, когда душа "не теряет из вида" ²⁵¹ в ней вос-производимое. Потому в таком синтезе заложена способность не-утрачивания, т.е. удержания. Но ранее испытанное сущее может быть удержано лишь в том случае, если душа "различает время", причем имея в виду нечто как "ранее" ("Früher") и "тогда" ("Damals"). Если бы ранее испытанное сущее не было вообще удерживаемым, оно вновь и

вновь без остатка утрачивалось бы с каждым "теперь". Следовательно, для того, чтобы эмпирический синтез в модусе репродукции стал возможным, с самого начала, до какого бы то ни было опыта, должно быть возможным вос-произведение уже-не-теперь *как такового* и его объединение с настоящим "теперь". Это происходит в чистой репродукции как модусе чистого синтеза. Если эмпирический синтез репродукции первично присущ эмпирическому воображению, то чистая репродукция есть чистый синтез чистой способности воображения.

И все же, разве чистая способность воображения не является сущностно продуктивной? Как ей может быть присущим репродуктивный синтез? "Чистая репродукция" - разве это не то же самое, что "продуктивная репродукция"; т.е. - "деревянное железо"?

Может ли чистая репродукция быть продуктивным репродуцированием? В самом деле, она образует возможность репродукции вообще, и именно благодаря тому, что подает горизонт более раннего и его как таковой с самого начала держит открытым ²⁵².

Чистый синтез в модусе репродукции образует отбывшее (Gewesenheit) как таковое. Что значит: чистая способность воображения в отношении этого модуса синтеза является времяобразующей? Она может быть названа чистым "вслед-образованием", воспроизведением, (Nachbildung) не потому, что последует прошедшему сущему, ему как ранее испытанному, но поскольку она вообще открывает горизонт возможного последования (Nachgehens), отбывшее, и так "образует" это "вслед" как таковое.

В чем же заключается чистый синтетический характер в этом

образовании времени в модусе
"тогда"? Изначально
образовывающее удерживание
"тогда" есть в себе удерживающее
образование уже-не-теперь. Это
образование как таковое соединяется
с настоящим "теперь". Чистая
репродукция сущностно едина с
чистым синтезом созерцания как
образующим настоящее. «Синтез
аппрегензии, следовательно,
неразрывно связан с синтезом
репродукции» 253. ибо всякое
"теперь" есть теперь уже минувшее.
А для того, чтобы синтез
аппрегензии мог подавать
теперешний вид именно в одном

образе, ему необходимо уметь удерживать [им] пройденное присутствующее многообразное как таковое; он одновременно должен быть чистым синтезом репродукции.

Если же синтез аппрегензии, равно как и репродукции, есть деятельность трансцендентальной способности воображения, то она должна быть понята как то, что само по себе "неразрывно" синтетически, сообразно этим модусам, действует как способность "синтеза вообще". В этом изначальном единстве обоих модусов она, однако, может быть и истоком времени (как единство настоящего и отбывшего). Вне

существования этого изначального единства обоих модусов синтеза "по преимуществу чистые и первые принципиальные представления времени и пространства" 254 не смогли бы возникнуть.

Если время есть триединое целое настоящего, отбывшего и будущего, поскольку Кант добавляет к обоим описанным теперь в качестве времяобразующих модусам синтеза и третий модус, а любое представление, т.е. в том числе и мышление, должно быть подчинено времени, то этот третий модус синтеза должен "образовывать" будущее.

*с) Чистый синтез как чистая
рекогниция* 255

Анализ этого третьего синтеза, безусловно, несравнимо обширней обоих первых; тем не менее поначалу оказываются напрасными попытки проникнуть в то, что же "должно" открываться аргументацией. Синтез чистой рекогниции должен конституировать третий элемент чистого познания - чистое мышление. Какое же отношение к будущему имеет рекогниция? Как вообще возможно, чтобы чистое мышление, "я" чистой аппрегензии, имело временной характер, если сам Кант как раз решительнейшим

образом противопоставлял "я мыслю" и разум вообще всем временным отношениям.

«Чистый разум, как чисто умопостигаемая способность, не подчинен форме времени, а следовательно - и условиям временной последовательности» 256 . И разве Кант не показывает непосредственно вслед за главой о схематизме, при введении определения высшего основоположения всякого синтетического суждения, что из "высшего основоположения всех аналитических суждений", из закона противоречия, ограничивающего

сущность чистого мышления, должен быть исключен временной характер? В формуле этого основоположения нет места для "одновременно" (άμα). Иначе "закон был бы подчинен условию времени" ²⁵⁷ . «Однако закон противоречия, как чисто логическое основоположение, не может ограничивать свою значимость временными отношениями, и потому подобная формулировка совершенно противоречит его цели» ²⁵⁸ .

Следует ли тогда удивляться тому, что у Канта мы ничего не находим о временном характере этого третьего модуса синтеза? Но

нам не помогут здесь пустые посылки и заключения, как не может быть решающим и то, что первоначально обнаруживается при чтении разъяснения этого третьего синтеза.

Кант начинает и экспозицию третьего модуса синтеза означением эмпирической рекогниции, а именно, обращаясь к синтезу как репродукции: «Без сознания, что мыслимое нами тождественно тому, что мы мыслили мгновение назад, всякая репродукция в ряду представлений была бы напрасной»
259 . Репродуцирующий синтез должен воспроизводимое им

полагать и удерживать в единстве с сущим, открытым в непосредственном восприятии.

Однако, если душа вновь возвращается из отступления в прошедшее к непосредственно присутствующему сущему, чтобы соединить его с ним, то как ей известно, что это, теперь присутствующее сущее есть то же, что и как бы оставленное им для исполнения пресуществления настоящим? Репродуцирующему синтезу, согласно его сущности, встречается нечто, что он считает тождественным сущим, что испытывается "до", "во время" и

"после" его [этого синтеза] исполнения в настоящем восприятии. Само же восприятие всегда имеет дело лишь с непосредственно присутствующим как таковым.

Но разве не разбивается цельный поток представлявания на единичные представления, так что возвращающийся синтез репродукции всегда должен полагать возвращаемое им в единство то с одним, то с другим непосредственно наличным сущим? Каким должно быть единству аппрегендирующего созерцания и репродуцирующего воображения, если то, что они хотят

предъявить как "одно и то-же", тождественное, как бы является безместным?

Может быть, это место только и создается по исполнению восприятия и к нему примыкающего воспоминания, которое объединяло бы воспоминаемое с присутствующим "в настоящем"? Или эти два способа синтеза уже с самого начала ориентированы на сущее как присутствующее в тождественности (Selbigkeit)?

Очевидно, так. Ибо уже в основании обоих синтезов определяющим образом лежит единение (синтез) сущего в

отношении к его тождественности. Этот синтез в "то-же", к тождественному, т.е. удержание сущего как "того-же", Кант по праву называет синтезом "в понятии"; ибо понятие есть пред-ставливание единства, которое, как тождественное, "является значимым для многого". «Ведь это *единое* сознание [представливание этих единств как понятийное представливание] есть то, что объединяет постепенно созерцаемое, а затем также и репродуцируемое, многообразное в одно представление»²⁶⁰.

Итак, оказывается: тот синтез, что в характеристике эмпирического генезиса понятийного образования возникает как третий, на деле есть первый, т.е. для обоих описанных ранее ведущий синтез. Он как бы опережает их. Кант дает этому синтезу идентификации удачное имя: его единение есть воспризнание. Оно проявляет перспективу и является "просматривающим" ("hindurchspähend") 261 то, что первоначально должно быть придерживаемо как тождественное, чтобы аппрегендирующий и репродуцирующий синтез вообще смогли обнаружить замкнутый круг

сущего, внутри которого то, что они возвращают и застают, было бы предоставляемо и воспринимаемо как сущее.

Этот проявляющий постепенный синтез идентификации как эмпирический, однако, необходимо предполагает чистую идентификацию. То есть: подобно тому, как чистая репродукция образует возможность воспроизведения, так же и чистая рекогниция соответствующим образом должна предоставлять возможность для идентифицирования. Если же этот чистый синтез занимается

воспризнанием, это значит не то, что он проявляет некоторое сущее, удерживаемое им в качестве тождественного, но проявляет горизонт удерживаемости (Vorhaltbarkeit) вообще. Его проявление как чистое является изначальным образыванием этого "пред-стоящего" (Vorhaften), т.е. будущего. Так и третий модус синтеза оказывается сущностно времяобразующим. И поскольку Кант приписывает модусы от-, вслед- и про-образования эмпирическому воображению, то образование "предстоящего" как такового есть

чистое про-образование, акт чистой способности воображения.

Если вначале казалось бесперспективным, даже абсурдным, прояснять внутреннее образование чистого понятия как по существу определенное временем, то теперь выявился не только временной характер третьего модуса чистого синтеза, но этот модус чистого про-образования даже своей внутренней структурой выказывает некое первенство перед обоими другими, с которыми он тем не менее сущностно переплетен. А что, если в этом, по видимости, совершенно невременном кантовском анализе

чистого синтеза в понятии проявилось как раз изначальнейшее существо времени: то, что оно первичным образом временит себя из будущего?

Как бы там ни было, насущная задача доказательства внутреннего временного характера трансцендентальной способности воображения решена. Если трансцендентальная способность воображения как чистая образующая способность в себе образует время, т.е. дает ему возникнуть, то против выше высказанного тезиса: трансцендентальная способность воображения есть изначальное

время, - более не остается возражений.

Равным образом, показан и универсальный характер чистой чувственности, т.е. времени. Следовательно, трансцендентальная способность воображения способна образовывать и поддерживать утверждаемое изначально единство и цельность специфической конечности человеческого субъекта, как конечности чистого чувственного разума.

Однако, разве не остается чистая чувственность (время) и чистый разум просто разнородными, а понятие чистого чувственного разума

- "непонятным" (Unbegriff)?

Сомнения, по поводу попытки
понять самоотность самости
(Selbstheit des Selbst) как в себе
временную, а не в ограниченном
смысле эмпирического постижения
эмпирического субъекта как
определенного временем,
представляются непреодолимыми.

Но если не удастся представить
самость как временную, возможно,
перспективу на успех имеет
обратный путь? Как обстоит дело с
доказательством того, что время как
такое имеет характер самости?
Тем более успешным оно должно
быть, поскольку неоспоримым

является то, что время "вне субъекта - ничто" ²⁶², а значит, в субъекте - все.

Однако, что здесь значит "в субъекте"? Ведь время не присутствует "в субъекте", подобно тому как клетки присутствуют в мозге. Мало дает здесь и постоянное указание на субъективность времени. Разве сам Кант видел лишь это негативное, что время "вне субъекта есть ничто"? Разве в трансцендентальной дедукции и в главе о схематизме Кант не показал, что время причастно внутреннему сущностному строю трансценденции? И разве

трансценденция не определяет характер бытия конечной самости? Но разве не должна приниматься во внимание эта сущность субъективности, когда, пусть даже формально, спрашивается о столь часто обсуждаемом "субъективном" характере времени? Если Кант обнаруживает время в "глубине" сущностного основания трансценденции, может ли тогда то, что трансцендентальная эстетика представляющим образом говорит о времени, вообще быть последним? Или разъясненное там есть все-таки лишь отсылка к еще более изначальной сущности времени?

Можно ли, в конце концов, прояснить временной характер субъекта лишь из точно схваченного субъективного характера времени?

§ 34. Время как чистая самоаффектация и временной характер самости

Кант отмечает в том месте, где он впервые описывает сущностное единство чистого познания (вторая стадия обоснования), что пространство и время "должны всегда оказывать воздействие (affizieren)" 263 на понятие представлений предметов.

Что значит здесь этот, на первый взгляд, темный тезис: время

оказывает воздействие на понятие, а именно - на понятие представлений предметов?

Начнем интерпретацию с разъяснения "понятия представлений предметов". Это выражение прежде всего имеет в виду то "всеобщее", которое отличает всякое представление предметов как таковое, т.е. *пред*-оставление нечто. На него, по тезису, необходимо воздействует время. Но до сих пор речь шла лишь о том, что время, как и пространство, образуют горизонт, внутри которого нас настигают и касаются соответствующие аффектации чувств. Теперь говорится

об аффицировании самим временем. Всякая аффектация, однако, есть себя-сообщение (Sich-Melden), самопроявление, уже наличного сущего. Но время не является чем-то наличным и вообще не находится где-то "вовне". Откуда же оно возникает, если оно должно оказывать воздействие?

Время есть чистое созерцание, лишь поскольку оно из себя прообразует вид череды [последовательности] и, как образующее восприятие, задерживает *для себя* этот вид как таковой. Это чистое созерцание посредством образованного в нем

созерцаемого обращается к себе самому, причем без какого-либо содействия опыта. Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. Более того: оно есть именно то, что вообще образует нечто такое, как "от-себя-к..." ("Von-sich-aus-hin-zu-auf..."), причем образующееся таким образом оглядывается назад на "из-чего" (Worauf-zu) и вглядывается в предназначаемое "к-чему" (Hin-zu...).

Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействующая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как

себя-самого-касания. Поскольку же сущности конечного субъекта свойственна возможность быть затронутой как некоей самости, время как чистая самоаффектация образует сущностную структуру субъективности.

Лишь на основе этой самости конечное существо может быть таким, каким оно должно быть: зависимым от восприятия.

Теперь, прежде всего, должно прояснить, что означает темное положение: время необходимо аффицирует понятие представлений предметов. Аффицировать чистым образом *пред* -оставление как

такое, т.е. как чистое себя-обращение-к..., означает: вообще предъявлять (entgegen-bringen) ему нечто как "противное" ("Gegen es"), "имеющееся напротив" (das Dawider). "Ему" - чистому *пред* - оставлению нечто, т.е. чистой апперцепции, "я" самому. Время присуще внутренней возможности этого *пред* -оставления нечто. Как чистая самоаффектация, оно изначально таким образом образует конечную самостность, что самость может формироваться в качестве самосознания.

При разработке решающих для внутренней проблематики *Критики*

чистого разума предпосылок 264

конечность познания была выдвинута в центр. Конечность познания покоится на конечности созерцания, т.е. на воспринятой. Чистое познание, т.е. познавание противостоящего вообще, чистое понятие, зиждется, таким образом, на воспринимающем созерцании. Чистое же восприятие означает: внеопытная аффицируемость, т.е. аффицирование себя самого.

Время как чистая самоаффектация есть то конечное чистое созерцание, которое вообще делает возможным и действенным чистое понятие (рассудок), по

существу занимающее служебное место в отношении к созерцанию.

Следовательно, идею чистой самоаффектации, которая, как теперь стало очевидным, определяет внутреннее существо трансценденции, Кант вовсе не вводит впервые во втором издании. Здесь она только формулируется конкретнее, а именно, что характерно, уже в трансцендентальной эстетике 265 . Во всяком случае, это место будет оставаться темным, пока интерпретация лишена той перспективы, что должна была быть подтверждена предшествующим

изложением стадий обоснования и их изначальным пониманием. В такой перспективе это место разумеется почти "само собой".

«То, что, как представление, может предшествовать любому акту мышления о чем-либо - это созерцание; и, если оно не содержит ничего, кроме отношений, - форма созерцания, которая может представлять лишь нечто, поскольку оно полагается в душу, и потому не может быть чем-либо иным, нежели как способом, каким душа сама по себе аффицируется через собственную деятельность, а именно - деятельностью полагания ее

представления [как формы]; что значит - внутренним чувством со стороны его формы»²⁶⁶.

Чувство - это конечное созерцание. Форма чувства есть чистое восприятие. Внутреннее чувство принимает не "извне", но от самости. Внутренняя аффектация должна исходить из чистой самости в чистом восприятии, т.е. формироваться в сущности самости как таковой и тем самым впервые создавать ее саму. Чистая самоаффектация дает трансцендентальную праструктуру конечной самости как таковой. Следовательно, совершенно неверно

полагать, что душа существует (existiert), среди прочего, нечто соотнося с собой и осуществляя самополагания; напротив, именно это "от-себя- к... и назад-к-себе" только и конституируют собственный характер души как конечной самости.

Таким образом, сразу же становится очевидным, что время, как чистая самоаффектация не имеет место "в душе" "наряду" ("neben") с чистой апперцепцией, но что оно, как основание возможности самости, уже заключается в чистой апперцепции, только так и делая душу душой.

Чистая конечная самость имеет в себе временной характер. Если же "я", чистый разум, является временным по своей сущности, то как раз из этого временного характера и должно впервые стать понятным принципиальное определение, которое Кант дает трансцендентальной апперцепции.

Время и "я мыслю" более не противостоят друг другу как несоединимые и разнородные - они тождественны (dasselbe). Кант через свой радикализм, с которым он в своем обосновании метафизики впервые трансцендентально истолковал и время как таковое, и "я

мыслью" как таковое, соединил то и другое в их изначальной тождественности; правда, сам он это не увидел с полной ясностью.

Разве возможно теперь быть по-прежнему безразличным к тому, что Кант приписывает им - времени и "я мыслью" - одни и те же сущностные предикаты?

В трансцендентальной дедукции трансцендентальная (т.е. разрешающая возможность трансценденции) сущность "я" обозначается так: «Ведь устойчивое и пребывающее "я" (чистой апперцепции) составляет коррелят всех наших представлений»²⁶⁷. А в

главе о схематизме, проясняющей трансцендентальную сущность времени, Кант говорит о времени: «Время не протекает...», само время есть « неизменное и пребывающее»²⁶⁸ . И далее: «Время... пребывает и не изменяется»²⁶⁹ .

Конечно, могут нам возразить, это совпадение сущностных предикатов времени и "я" неудивительно. Ведь Кант хочет сказать этим лишь то, что "я", как и время, есть не "во времени". Безусловно; но следует ли из этого, что "я" вневременно, или же из этого следует, что "я" настолько "временно", что есть само время, и

лишь как таковое становится возможным сообразно своей собственной сущности?

Что же означает: "устойчивое и пребывающее" "я" составляет коррелят всех наших представлений? Прежде всего, следующее: устойчивое и пребывающее "я" осуществляет *пред*-оставление того, что есть не только реляция туда-к..., но и корреляция назад-в..., тем самым образуя "напротив" как таковое. Почему же Кант говорит: "устойчивое и пребывающее" "я" образует это *пред*-оставление"? Желает ли он заострить внимание на том, что это образующее "я" всегда

лежит в основании всех душевных событий и "сохраняет" себя как нечто, отрешенное от душевных перемен? Возможно ли, что Кант, с опорой на собственное обоснование онтологии разработавший паралогизм субстанциальности ²⁷⁰, под "устойчиво пребывающим" "я" полагал нечто подобное душевной субстанции? Или же он желал только подчеркнуть, что это "я" вневременно и, хотя не как субстанция, но все-таки в определенном смысле бесконечно и вечно? Но почему это мнимое подтверждение находится именно там, где он определяет конечность

"я", т.е. его *пред* -оставление? По той простой причине, что этому *пред* -оставлению сущностно присущи эти "устойчивость и пребывание" "я".

Эти "устойчивое" и "пребывающее" суть не онтические высказывания о неизменности "я", но трансцендентальные определения, означающие следующее: лишь поскольку "я" как таковое первоначально удерживает для себя нечто как постоянство и пребывание вообще, оно образует горизонт себе-тождественности, внутри коего предметное как то-же (als dasselbe) становится испытываемым в изменении.

"Устойчивым" "я" зовется потому, что оно, как "я мыслю", т.е. "я представляю", у-держивает для себя нечто подобное устойчивости и постоянству. Как "я" оно образует коррелят постоянности вообще.

Это чистое свойство чистого вида настоящего вообще есть однако же сущность самого времени как чистого созерцания. Так что "устойчивое и пребывающее" "я" значит: "я" в изначальном образовывании времени, т.е. как изначальное время, образует *пред* - оставление нечто... и его горизонт.

О безвременности и вечности "я" не только не выносится никакого

решения, но в русле трансцендентальной проблематики об этом вообще не спрашивается. "Устойчивым и пребывающим" в этом трансцендентальном смысле, однако, "я" является лишь постольку, поскольку оно есть временное, т.е. конечная самость.

Если же подобные предикаты высказываются и о времени, то это не значит только: время не есть "во времени". Это также значит, что, если время как чистая самоаффектация дает впервые возникнуть чистой череде *последовательности* "теперь", то возникающее из него, открытое как

такое для обычного "времяисчисления", по-существу не может быть достаточным для определения полного существа времени.

Если же должно вынести решение о "временности" или безвременности "я", то руководствоваться следует изначальной сущностью времени как чистой самоаффектации. И повсюду, где Кант, по праву, отказывает во временном характере чистому разуму и "я" чистой апперцепции, он говорит лишь то, что разум не подчинен "временной форме".

Лишь в этом смысле является правомерным исключать слово "одновременно" из формулировки "закона противоречия" ²⁷¹. При этом аргументация Канта такова: сохранением в "законе противоречия" слова "одновременно" и тем самым - "времени", закон ограничивается опытно доступным "внутривременным" сущим. Однако это основоположение является правилом для любого мышления о каком бы то ни было нечто. Так что в нем нет места временному определению ^{xxii}.

Однако, если "одновременно" и является временным определением,

что безусловно, тем не менее оно
вовсе не должно с необходимостью
обозначать "внутривременность"
сущего. "Одновременно", скорее,
выражает тот временной характер,
который изначально, в качестве
предварительной "рекогниции"
("про-образования"), присущ всякой
идентификации как таковой. Она же,
как фундамент, лежит в основании
как возможности, так и
невозможности противоречия.

Кант, ориентируясь на
неизначальную сущность времени,
должен был отказывать "закону
противоречия" во временном
характере; ибо бессмысленно желать

сущностным образом определить то, что изначально есть само время, посредством производного от него. Именно потому, что самость в своей внутренней сущности изначально есть само время, "я" может быть схвачено не как "временное", т.е. в данном случае не как внутривременное. Чистая чувственность (время) и чистый разум не только однородны, но даже объединяются в единстве одной и той же сущности, которая делает возможной конечность человеческой субъективности в ее целостности.

§ 35. Изначальность заложенного основания и проблема

метафизики

Кантовское обоснование

метафизики вопрошает об основании

внутренней возможности

сущностного единства

онтологического познания.

Основание, которое она

обнаруживает - это

трансцендентальная способность

воображения. В отношении к двум

основным источникам души

(чувственность и рассудок) она

выступает как срединная

способность. Изначальное

истолкование этого заложенного

основания раскрывает, однако, эту

срединную способность не только

как изначально единыящее средоточье (Mitte), но и само это средоточье как корень обоих стволов познания.

Этим открывается путь к изначальному основанию (Quellgrund) обоих основных источников. Истолкование трансцендентальной способности воображения как корня, т.е. прояснение того, как чистый синтез дает из себя возникнуть обоим стволам и как их поддерживает, само по себе ведет назад в укорененность этого корня: к изначальному времени. Лишь оно, как изначально, трояко-единыящее образывание будущего, отбывшего и настоящего

вообще, делает возможным "способность" чистого синтеза, т.е. то, на что он способен - единение трех элементов онтологического познания, в чьем единстве образуется трансценденция.

Модусы чистого синтеза - чистая аппрегензия, чистая репродукция, чистая рекогниция - не потому тройственны по числу, что они относятся к трем элементам чистого познания, но поскольку они, в себе изначально единые, времяобразующим образом составляют временение самого времени. Лишь поскольку эти модусы чистого синтеза суть

изначально единые в триедином времени, в них также имеется и возможность единения трех элементов чистого познания. Поэтому-то изначально единая, хотя по видимости лишь опосредующая, срединная способность трансцендентальной способности воображения есть не что иное, как изначально время. Это укоренение во времени есть единственное, благодаря чему трансцендентальная способность воображения вообще может быть корнем трансценденции.

Изначальное время делает возможным трансцендентальную

способность воображения, которая в себе сущностным образом есть спонтанная рецептивность и рецептивная спонтанность. Лишь в этом единстве чистая чувственность как спонтанная рецептивность и чистая апперцепция как рецептивная спонтанность могут объединяться и образовывать единое существо конечного чистого чувственного разума.

Если же трансцендентальная способность воображения отрицается как собственно принципиальная способность, что происходит во 2-ом издании, и ее функция передается рассудку как

ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО СПОНТАННОСТИ, ТО
СТАНОВИТСЯ НЕВОЗМОЖНО ПОНЯТЬ
ЧИСТУЮ ЧУВСТВЕННОСТЬ И ЧИСТОЕ
МЫШЛЕНИЕ В ОТНОШЕНИИ ИХ ЕДИНСТВА
В КОНЕЧНОМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕ И
ДАЖЕ ПОСТАВИТЬ САМУ ПРОБЛЕМУ. ТАК
ЧТО ПОСКОЛЬКУ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ
СПОСОБНОСТЬ ВОООБРАЖЕНИЯ НА
ОСНОВАНИИ СВОЕЙ НЕРАЗЛОЖИМОЙ
ИЗНАЧАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ОТКРЫВАЕТ
ВОЗМОЖНОСТЬ ОБОСНОВАНИЯ
ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ И ТЕМ
САМЫМ - МЕТАФИЗИКИ, ПОСКОЛЬКУ
ПЕРВОЕ ИЗДАНИЕ ОСТАЕТСЯ БЛИЖЕ
ВНУТРЕННЕМУ УСТРЕМЛЕНИЮ
ПРОБЛЕМАТИКИ ОБОСНОВАНИЯ
МЕТАФИЗИКИ. ПОЭТОМУ В ОТНОШЕНИИ К

этому центральнойшему вопросу
всей работы оно заслуживает
принципиального предпочтения
перед вторым. Всякое
перетолкование чистой способности
воображения в функцию чистого
мышления - толкование, которое, в
связи со вторым изданием *Критики
чистого разума* было еще более
усугублено "немецким идеализмом" -
искажает ее специфическое
существо.

Изначальное время позволяет
свершиться чистому образованию
трансценденции. Из предложенного
изначального раскрытия
положенного основания мы,

обозревая пройденный путь, впервые понимаем внутреннее устремление пяти стадий обоснования и то значение, которое придавалось принципиальной ее части: трансцендентальному схематизму.

Поскольку трансценденция временит себя в изначальном времени, постольку онтологические познания суть "трансцендентальные определения времени".

Поначалу эта необходимая центральная функция времени проявлялась у Канта лишь так, что оно вводилось как универсальная форма всякого представления. Но решающим является то, в какой связи

это происходит. "Предварительное рассмотрение" трансцендентальной дедукции должно показать, насколько три модуса чистого синтеза в себе изначально едины. Канту не удастся эксплицитно прояснить их как времяобразующие и потому - как единые в изначальном времени. Тем не менее, именно здесь подчеркивается фундаментальная функция времени: при анализе второго синтеза -репродукции в воображении.

Что же есть то, что составляет "априорное основание необходимого синтетического единства" возможного, хотя и не

представляющего воспроизведения (Wiederbringens) сущего в связи с теперь присутствующим? «Поразмыслив... понимаешь, что явления суть не вещи сами по себе, но лишь игра наших представлений, которые, в конце концов, сводятся к определениям внутреннего чувства» 272 .

Значит ли это: сущее само по себе есть ничто и разрешается в игру представления? Вовсе нет. Кант хочет сказать: встреча с самим сущим для конечного существа происходит в представлении, чьи чистые представления о предметности как таковой взаимно согласованы. Эта

согласованность (Eingespieltsein)
предполагает изначальную
определенность некоего
пространства возможного
согласования (Spiel-Raum). Таковое
образуется чистыми определениями
внутреннего чувства. Чистое
внутреннее чувство есть чистая
самоаффектация, т.е. изначальное
время. То, что образует горизонт
трансценденции - это чистые схемы
как трансцендентальные
определения времени.

Поскольку Кант первоначально
рассматривал проблему внутренней
возможности сущностного единства
онтологического познания в этой

перспективе, однозначно оставляя за временем центральную функцию, постольку при представлении единства трансценденции на двух путях трансцендентальной дедукции, он мог обойтись и без конкретизирующего разъяснения времени.

Правда, кажется, что Кант во втором издании отказывается от трансцендентального первенства времени в образовании трансценденции как таковой, как и от трансцендентальной способности воображения, т.е. погашает значимость принципиальной части

обоснования метафизики -
трансцендентального схематизма.

Во второе издание добавляется "Общее примечание к системе основоположений" ²⁷³, т.е. к целому онтологическому познанию. Оно начинается предложением: «Весьма замечательно, что из одних лишь категорий мы не можем усмотреть возможности ни одной вещи, но всегда должны иметь под рукой созерцание, чтобы на нем выявлять объективную реальность чистого понятия рассудка». Здесь в немногих словах высказывается сущностная необходимость чистого пресуществления ноций, чистых

понятий рассудка, чувственными, т.е. их предъявления в "чистом образе". Причем не говорится, что чистый образ есть чистое созерцание как время.

Напротив, следующий абзац, в явной связи с приведенным предложением, начинается так: «Однако еще более замечательно то, что мы, чтобы понять возможность вещей согласно категориям и тем доказать *объективную реальность* последних, нуждаемся не просто в созерцаниях, но всегда во *внешних созерцаниях* » 274 . Здесь проявляется трансцендентальная функция пространства. Несомненно,

что при этом сам Кант стоит перед новым прозрением. Пространство оказывается причастным к чистому схематизму. Тем не менее глава о схематизме во втором издании вовсе не изменяется в этом направлении. Но разве в этой связи не должно следовать падение первенства времени? Этот вывод оказался бы не только поспешным: попытка из этого места вычитать то, что не единственно время есть изначально образующее трансценденцию, была бы совершенно ложным истолкованием всей осуществленной интерпретации.

Но если, как могут возразить, трансценденция зиждется не только во времени, то представляется лишь последовательным, что Кант, с ограничением первенства времени, ограничивает и значение чистой способности воображения. Единственно, при этом рассуждении забывается, что чистое пространство как чистое созерцание, не менее чем и "время", понимаемое исключительно как то, что образуется в чистом созерцании как чистое созерцаемое, как чистая череда *последовательности* "теперь", трансцендентально укоренено в трансцендентальной

способности воображения. Пространство, на деле, в определенном смысле, всегда необходимо является подобным так понятому времени.

Но время, не как такое образование, а как чистая самоаффектация, является более изначальным основанием трансценденции. Как таковое, оно есть также и условие возможности представляющего образовывания, выявления (Offenbarmachen), чистого пространства. Из такого понимания трансцендентальной функции чистого пространства ни в коем случае не следует отвод первенства

времени. Напротив, вырастает позитивная задача показа того, что определенным образом, подобно времени, также и пространство присуще самости как конечной; она же - конечно, на основании изначального времени - "пространственна" по своей сущности.

Когда во втором издании признается, что пространство также определенным образом присуще трансцендентальному схематизму, то это делает лишь более отчетливым, что схематизм не постигается в своей внутренней сущности, пока время понимается лишь как чистая череда

последовательности "теперь". Оно должно быть понято как чистая самоаффектация, иначе его функция в схемообразовании останется совершенно смутной.

Так мы обнаруживаем некое, вовсе не случайное, своеобразие целостности кантовского обоснования метафизики. Как раз то, что раскрывается в возврате к изначальному основанию, выявляет себя именно в своей образующей трансценденцию сущности. Однако задействованные при этом способности души, а значит - и время как чистое созерцание, не определяются первичным и

конкретным образом из этой трансцендентальной функции. Напротив, в ходе обоснования и даже в его заключении они рассматриваются в предварительной форме понимания первого подступа к проблеме. Поскольку Кант при представлении трансцендентального схематизма не имел разработанной интерпретации изначальной сущности времени, то прояснение чистых схем как трансцендентальных определений времени должно было остаться столь скудным и непрозрачным; ведь временем, понятым как чистая *последовательность* "теперь", не

открывается никакой возможности "временной" интерпретации чистых рассудочных понятий²⁷⁵.

Если же некая интерпретация лишь передает то, что сказал сам Кант, то тогда она, по природе своей, не есть истолкование, поскольку задача такового заключается в том, чтобы сделать подлинно зримым, что вообще Кант высветил в своем обосновании, и что не содержится только в эксплицитных формулировках. Хотя сам Кант сказать это был не в состоянии, но ведь во всяком философском познании вообще решающим должно быть не то, что оно говорит в

высказанных предложениях, но то, что через сказанное открывается как еще не сказанное.

Принципиальным же замыслом предложенной интерпретации *Критики чистого разума* и было стремление выделить ключевое содержание этой работы через попытку предъявления того, что Кант "хотел сказать". Придерживаясь этого метода, истолкование принимает максиму, к применению которой в интерпретации философских исследований стремился и сам Кант, и которую он выразил в следующих заключительных словах ответа на критику лейбницеанца Эберхарда.

«Ибо *Критика чистого разума* хочет быть настоящей апологией для Лейбница, не будучи при этом согласной с его сторонниками, превозносящими его в не делающих ему чести похвалах, каковой она может быть и для различных более древних философов, которых некоторые составители истории философии, при всей уделяемой им похвале, заставляют говорить полную бессмыслицу, и не могут угадать самого их замысла, поскольку пренебрегают ключом всякого истолкования чистых продуктов разума, получаемых только из понятий, - критикой самого разума

(как их общего источника) - и, будучи не в силах выйти за пределы исследования слов, не видят то, что ими желали сказать»²⁷⁶.

Конечно, чтобы из того, что говорят слова, извлечь то, что они хотят сказать, всякая интерпретация нуждается в насилии. Однако это насилие не может быть стихийным произволом. Питать и вести истолкование должна сила предосвещающей идеи. Лишь питаясь этой силой, интерпретация может осмелиться на всегда рискованную открытость, доверение себя сокрытой внутренней страсти произведения, чтобы через нее быть

вовлеченной в несказанное и принужденной к его сказыванию. И это - тот путь, на котором сила просвещения самой ведущей идеи становится вполне явной.

Кантовское обоснование метафизики ведет к трансцендентальной способности воображения, которая является корнем обоих стволов познания - чувственности и рассудка. Как таковая, она делает возможным изначальное единство онтологического синтеза. Этот корень, однако, укоренен в изначальном времени. Изначальное

основание, открывающееся в обосновании, - это время.

Кантовское обоснование метафизики исходит из *metaphysica generalis* и на этом пути становится вопросом о возможности онтологии вообще. Онтология же ставит вопрос о сущности бытийного состава сущего, т.е. о бытии вообще.

На основании времени вырастает обоснование метафизики. Вопрос о бытии - основной вопрос обоснования метафизики - является проблемой *Бытия и времени*.

В этом заглавии содержится ведущая идея нашей интерпретации *Критики чистого разума* как

обоснования метафизики.
Подтвержденная же этой
интерпретацией идея обрисовывает
проблему фундаментальной
онтологии. Эта проблема не
притязает на название "новой" в
противоположность так называемым
"старым". Напротив, она есть
выражение попытки изначально
усвоить существенное обоснования
метафизики, т.е. содействовать
обоснованию через повторение
(Wiederholung) ее собственной
изначальной возможности.

Четвертый раздел

ОБОСНОВАНИЕ

МЕТАФИЗИКИ В ПОВТОРЕНИИ

Под повторением основной проблемы мы понимаем открытие (Erschließung) его изначальных, доселе сокрытых возможностей, через разработку которых она преобразуется и только так сохраняется в своем проблемном содержании. Сохранить проблему - значит удержать ее свободной и действенной в тех внутренних силах, которые в основе ее сущности делают ее возможной как проблему.

Повторение возможного вовсе не значит подхватывание того, что "расхоже", что "является подтвержденным воззрением", из чего "можно делать выводы". Такое

возможное обычно оказывается лишь слишком действительным, которым каждый располагает в рамках господствующей в данный момент тенденции. Возможное в этом значении как раз препятствует настоящему повторению, а тем самым - и вообще отношению к истории.

Правильно понимаемое повторение обоснования метафизики прежде всего должно удостовериться в том, что составляет собственный итог прежнего, в данном случае - кантовского. Одновременно, однако, исходя из того, что отыскивается как "результат" обоснования метафизики

в *Критике чистого разума*, и из того, как определяется найденное, следует решить, как далеко распространяется определяющее все повторения понимание возможного, и соразмерно ли оно повторяемому.

А: ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ В АНТРОПОЛОГИИ

§ 36. Заложенная основа и итог кантовского обоснования метафизики

Проходя отдельные стадии кантовского обоснования, мы выяснили, что оно в конце концов приводит к трансцендентальной способности воображения как основе внутренней возможности

онтологического синтеза, т.е. трансценденции. Но есть ли установление этой основы, т.е. ее изначальное истолкование как временности, итог кантовского обоснования? Или его обоснование является что-то другое? Для установления названного результата было вовсе не обязательно стремиться показывать обоснование собственно в его внутреннем свершении и его последовательности. Приведения соответствующих цитат о центральной функции трансцендентальной способности воображения в трансцендентальной

дедукции и в трансцендентальном схематизме было бы достаточно. Если же итог не заключается в том знании, что трансцендентальная способность воображения составляет основу, то к чему еще тогда должно привести обоснование?

Если итог обоснования заключается не в его "результате", то следует спросить: что открывает для проблемы обоснования как подведения основания (Begründung) под метафизику обоснование в своем свершении как таковом? Что свершается в кантовском обосновании? Не что иное, как то,

что основывают внутреннюю
возможности онтологии
осуществляется как раскрытие
трансценденции, т.е. субъективности
человеческого субъекта.

Вопрос о сущности метафизики
есть вопрос об единстве основных
способностей человеческой "души".
Кантовское обоснование показывает:
обоснование метафизики является
вопрошанием о человеке, т.е.
антропологией.

Но разве при первой попытке
изначальнее постичь²⁷⁷ кантовское
обоснование метафизики это
возвратное движение к его
антропологии не обернулось

неудачей? Определенно, поскольку оказалось, что предлагаемое антропологией в истолковании познания и его двух источников проясняется *Критикой чистого разума* в более изначальной форме. Но из этого следует лишь то, что эта разработанная Кантом антропология является эмпирической и недостаточной для трансцендентальной проблематики, т.е. не чистой. Что как раз и усиливает настоятельную необходимость [разработки] удовлетворительной для целей обоснования метафизики

антропологии, т.е. "философской" антропологии.

То, что итог кантовского обоснования заключается в понимании необходимой связи между антропологией и метафизикой, может быть однозначно доказано уже через собственные высказывания Канта. Кантовское обоснование метафизики имеет целью подведение основания под "метафизику в конечной цели", а именно - под *metaphysica specialis*, которой принадлежат три дисциплины: космология, психология и теология. Но чтобы метафизика как "естественная

склонность человека" была постигнута в ее возможности и границах, обоснование как критика чистого разума должно понимать таковой в его внутренней сущности. Внутренняя сущность человеческого разума, однако, проявляется в тех интересах, которые всегда движут им как разумом человеческим. «Все интересы моего разума (как спекулятивные, так и практические) объединяются в следующих трех вопросах:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я вправе надеяться?»

Эти три вопроса, соответственно, являются исследуемыми в трех дисциплинах собственно метафизики как *metaphysica specialis*. Человеческое знание имеет дело с природой в самом широком смысле наличного (космология); поступок - это деяние человека и касается его личности и свободы (психология); надежда имеет целью бессмертие как блаженство, т.е. единение с Богом (теология).

Эти три изначальных вопроса определяют человека не как природное существо, но как "гражданина мира". Они составляют

предмет философии "во всемирно-гражданском плане", т.е. область собственно философии. Потому во введении к своим *Лекциям по логике*, где он развивает понятие философии вообще, Кант говорит: «Поле, проблематику философии в этом всемирно-гражданском смысле можно привести к следующим вопросам:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я вправе надеяться?
4. Что такое человек?»²⁷⁹

Здесь, наряду с имеющимися тремя, появляется четвертый вопрос. Но если полагают, что *psychologia*

rationalis, как входящая в metaphysica specialis дисциплина, уже имеет дело с человеком, не прибавляется ли этот четвертый вопрос о человеке к первым трем внешним образом, не является ли он избыточным?

Однако Кант не просто приставляет четвертый вопрос к первым трем, но говорит: «В принципе, все они могут быть причислены к антропологии, т.к. эти три первых вопроса связаны с последним»²⁸⁰.

Этими словами сам Кант однозначно выразил собственный итог своего обоснования метафизики. Тем самым попытка

повторения обоснования получает
ясное указание на свою задачу. Да, об
антропологии Кант говорит лишь в
общем. Но из выше разъясненного,
без сомнений, ясно, что лишь
философская антропология может
взять на себя обоснование
собственно философии, *metaphysica
specialis*. Так не должно ли
повторение кантовского обоснования
в качестве своей подлинной задачи
заняться систематической
разработкой "философской
антропологии", а для этого, прежде
всего, определить идею таковой?

§ 37. Идея философской антропологии

Что составляет философскую антропологию? Что есть антропология вообще, и как она становится философской?

Антропология - это человековедение. Она объемлет все сведения о природе человека, как данного телесно-душевно-духовного существа. На долю антропологии, однако, приходится не только установление наличных свойств человека, как этого, в отличие от зверей и растений, определенного вида, но и его скрытых предрасположенностей, различий по характеру, расе и полу. И поскольку человек не просто имеет место как природное существо, но

действует и творит, антропология также должна постигать и то, что человек, как практически действующий, "делает из себя", может и должен сделать. То, что он может и должен основывается, в конечном счете, на тех фундаментальных установках (Grundstellung), в которых может находиться человек как таковой, и которые мы называем "миросозерцаниями", чья "психология" охватывает целое человековедения.

Все, что соединяется в антропологии как соматическом, биологическом, психологическом

способах исследования человека, как
характерологии, психоанализе,
педагогической психологии,
морфологии культуры и типологии
миросозерцания, не только
необозримо по содержанию, но и
прежде всего принципиально
различается по способу постановки
вопроса, по запросу обоснования, по
цели изложения и форме сообщения
и, наконец, по ведущим
предпосылкам. Поскольку все это и,
в конечном счете, все сущее вообще
так или иначе всегда можно отнести
к человеку, и, соответственно,
причислить к антропологии, она
становится настолько

всеобъемлющей, что ее идея теряется в полной неопределенности.

Сегодня антропология давно уже не является названием для дисциплины, но выступает в качестве обозначения основной тенденции современной позиции, отношения человека к себе самому и сущему в целом. В соответствии с этим основным отношением нечто познается и понимается лишь в том случае, если оно находит антропологическое разъяснение. Антропология не только ищет истину о человеке, но и притязает теперь на разрешение вопроса о том, что может значить истина вообще.

Никакое время не обладало столь многими и столь разнообразными знаниями о человеке, как наше. Никакое время не выражало свое знание о человеке столь убедительным образом, как наше. Доселе никакое время не преуспело в столь доступном и легком представлении этого знания, как наше. Но также никакое время не знало менее о том, что есть человек, чем наше. Ни для какого времени человек не становился более проблематичным, чем для нашего ²⁸¹

Но не пригодится ли как раз эта широта и беспокойствие

антропологического вопрошания для
возможного возникновения
философской антропологии,
придания ее развитию особой силы?
Не обретаем ли мы с идеей
философской антропологии ту
дисциплину, вокруг которой должно
сосредотачиваться целое
философии?

Уже несколько лет назад Макс
Шелер сказал об этой философской
антропологии: «В определенном
смысле все центральные проблемы
философии можно свести к вопросу
о том, что есть человек, и какое
метафизическое положение и место
занимает он внутри целостности

бытия, мира и Бога»²⁸². Но Шелер с особой проницательностью усмотрел также, что многообразие определений сущности человека не может быть просто свернуто в общую дефиницию: «Человек - это столь обширное, пестрое, многообразное существо, что любая дефиниция оказывается слишком ограниченной. У него слишком много граней (Enden)»²⁸³. И шелеровские устремления, развитые и обогащенные в последние годы, направлены не только на обретение единой идеи человека, но равно и на разбор сущностных сложностей и трудностей этой задачи²⁸⁴.

Но, возможно, основная трудность философской антропологии заключается не столько в задаче обретения систематического единства сущностных определений этого многообразного существа, сколько в самом ее понятии; трудность, заблуждаться относительно которой не может больше даже это богатейшее и вездесущее антропологическое знание.

Посредством чего антропология вообще становится философской? Связано ли это лишь с тем, что ее познания отличаются от познаний эмпирической антропологии по

степени общности, причем всегда остается сомнительным, на какой степени общности кончается эмпирическое познание и начинается философское?

Конечно, антропология может называться философской, поскольку ее метод является философским, например - в смысле сущностного исследования человека. Таковое будет иметь целью различение сущего, называемого нами человеком, от растений, зверей и других типов (Bezirke) сущего, а посредством этого - установление специфического сущностного состава этого определенного региона

сущего. Тогда философская антропология есть не что иное, как региональная онтология человека и, как таковая, не выходит из ряда других онтологий, которые вместе с ней распределяют между собой всю область сущего. Ясно, что так понимаемая философская антропология не может, и прежде всего - на основе самой внутренней структуры своей проблематики, являться центром философии.

Но антропология также может быть философской, поскольку она, как антропология, определяет либо цель философии, либо ее исходный пункт, либо же и то, и другое вместе.

Если цель философии заключается в разработке мирозерцания, то антропология должна будет определять границы "положения человека в космосе". И если человек считается тем сущим, которое в порядке обоснования абсолютно достоверного (gewisse) познания является пересланным и достовернейшим, то так спланированное строение философии отводит человеческой субъективности центральное место. Первая задача может соединяться со второй, и при их разрешении, понятием в качестве антропологического исследования,

равным образом могут использоваться метод и итоги региональной онтологии человека.

Но как раз из этих различных возможностей определения философского характера антропологии и складывается неопределенность этой идеи. Неопределенность еще более увеличивается, если удерживается в виду многообразие эмпирико-антропологических познаний, лежащее, по меньшей мере - поначалу, в основе любой философской антропологии.

Сколь бы естественной и, несмотря на свою многозначность,

само собой разумеющейся ни была идея философской антропологии с какой бы непреодолимой силой ни утверждала она свои права все снова и снова, тем не менее, столь же неизбежно в философии будет вновь и вновь возобновляться борьба с "антропологизмом".

Идея философской антропологии не только не является достаточно определенной, но и ее функция в целом философии остается непроясненной и нерешенной.

Этот изъян имеет своей основой внутреннюю ограниченность идеи философской антропологии. Ведь она сама не обоснована исходя из

сущности философии, но начинается в виду первоначально внешнего понимания цели философии и ее возможного исходного пункта. Так, окончательное определение этой идеи сводится к тому, что антропологию представляют как некий стоковый резервуар центральных философских проблем - характеристика, чья поверхностность и философская сомнительность очевидна.

Но даже если антропология определенным образом содержит в себе все центральные проблемы философии, почему они сводятся к вопросу о том, что такое человек?

Осуществляется ли подобное сведение лишь по желанию, или же они должны сводиться к этому вопросу? Если да, то в чем заключается основа этой необходимости? Может быть в том, что именно человек является источником центральных проблем философии, и не столько в том смысле, что человек их ставит, сколько в том, что они по своему внутреннему содержанию связаны с ним? Но насколько верно, что все центральные философские проблемы коренятся в человеческом существе? Каковы вообще центральные проблемы, и где их центр? И каким

будет тот тип философии, чьей проблематикой станет этот укорененный в человеческом существе центр?

Пока эти вопросы не раскрыты и не определены в своей внутренней систематике, не видна и внутренняя ограниченность идеи философской антропологии. Без разъяснения этих вопросов вообще отсутствует почва для возможности определения сущности, права и функции философской антропологии внутри философии.

Вновь и вновь будут предприниматься попытки [разработки] философской

антропологии, опирающиеся на разумные доводы, как и попытки утверждения центрального положения этой дисциплины, не обосновывающие ее, однако, из сущности философии. Вновь и вновь противники антропологии будут указывать на то, что человек не стоит в центре сущего, что "рядом с ним" раскинулось целое "море" сущего - опровержение центрального положения философской антропологии, которое столь же мало является философским, как и утверждение такового.

Так, критическое осмысление идеи философской антропологии

выявляет не только ее неопределенность и внутреннюю ограниченность, но и отсутствие почвы и рамок для возможности принципиального исследования ее сущности вообще.

Потому-то и было бы поспешным лишь в связи с тем, что Кант относит эти три вопроса подлинной метафизики к четвертому, "что такое человек?", считать эти вопросы антропологическими и передавать обоснование метафизики философской антропологии. Антропология не обосновывает метафизику лишь потому, что она есть антропология.

Но разве собственным итогом кантовского обоснования не являлось как раз это установление взаимосвязи вопроса о сущности человека с основыванием метафизики? Разве не должно повторение обоснования руководствоваться этой взаимосвязью?

Однако критика идеи философской антропологии показывает, что просто поставить четвертый вопрос, что есть человек, еще недостаточно. Напротив, неопределенность этого вопроса указывает на то, что мы еще не

овладели решающим итогом кантовского обоснования.

§ 38. Вопрос о сущности человека и подлинный итог кантовского обоснования

Становится все более и более явным, что мы, придерживаясь какой-либо дефиниции или сформулированного тезиса, не приближаемся к собственному итогу кантовского обоснования. Собственному кантовскому философствованию мы более соответствуем тогда, когда еще решительнее, чем ранее исследуем не то, что говорит Кант, но то, что свершается в его обосновании.

Проведенное выше изначальное истолкование *Критики чистого разума* имеет единственной целью открытие этого свершения.

Что же собственно происходит в свершении кантовского обоснования? Не то, что положенной основой оказывается трансцендентальная способность воображения, не то, что это обоснование становится вопрошанием о сущности человеческого разума, но то, что Кант при раскрытии субъективности субъекта отступает от им самим положенной основы.

Не является ли это отступление также и итогом? Что свершается в нем? Может быть непоследовательность, счет за которую следует предъявить Канту? Есть ли это отступление и недоведение до конца лишь нечто негативное? Ни в коем случае. Напротив, этим выявляется, что Кант в своем обосновании сам подрывает себе почву, на которой первоначально им устанавливалась "Критика". Понятие чистого разума и единство чистого чувственного разума становятся проблемой. Вопрошающее продвижение в субъективность субъекта,

"субъективная дедукция", ведет нас в темноту. Кант не только потому не обращается к своей антропологии, что она является эмпирической и нечистой, но и потому, что по мере проведения обоснования сомнительным становится сам способ вопрошания о человеке.

Следует не искать ответа на вопрос "что есть человек?", но прежде всего спросить, как вообще в обосновании метафизики единственно может и должно *спрашиваться* о человеке.

Проблематичность вопрошания о человеке есть та проблематика, что выявляется в свершении кантовского

обоснования метафизики. Лишь теперь становится видно: кантовское отступление от им самим раскрытой основы, от трансцендентальной способности воображения, является - в перспективе цели спасения чистого разума, т.е. сохранения для него почвы - тем движением философствования, которым выказывается провал грунта, а тем самым - и бездна метафизики.

Лишь из этого итога выше проведенное изначальное истолкование кантовского обоснования обретает свою правомерность и оправданность как необходимое. Не пустое искание еще

более изначального, не суетная
любопытность, но единственно
задача обнажения самого
внутреннего устремления
обоснования, а тем самым - его
исконной проблематики, руководила
всеми усилиями интерпретации.

Если же обоснование таким
образом не устраняет вопрос "что
есть человек?", но и не дает ему
успокаивающе общего ответа, а
впервые делает его явным в его
проблематичности, то как тогда
обстоит дело с четвертым вопросом
Канта, к которому должна быть
приведена *metaphysica specialis*, а тем

самым - собственно философствование?

Мы сможем как должно поставить этот вопрос, лишь если откажемся от поспешных ответов и переработаем его как вопрос из теперь обретенного понимания итогов обоснования.

Следует спросить: почему эти три вопроса (1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я вправе надеяться?) возможно "отнести" к четвертому? Почему "мы можем... причислить всех их к антропологии"? Что является общим этих трех вопросов, в каком отношении они едины, так что могут

быть сведены к четвертому? Как должен задаваться сам этот четвертый вопрос, чтобы он мог принимать в себя и удерживать те три в единстве?

Сокровенный интерес человеческого разума объединяет в себе три названные вопроса, спрашивающие о можествовании, долге и праве человеческого разума.

Там, где является проблематичным и должно определиться в своих возможностях можествование, оно само уже находится в не-можествовании (Nicht-Können). Всемогущему существу не нужно спрашивать: что я

могу, т. е. что я не могу? Ему не только не нужно спрашивать об этом: по своей сущности оно вообще не может ставить этот вопрос. И это неможествование есть не изъян, но незатронутость этим изъяном и [ограничением] "не". Спрашивающий же "что я могу?" выказывает тем самым свою конечность. Тот, чей внутреннейший интерес связан с этим вопросом, проявляет глубинную конечность в самом внутреннем ядре своего существа.

Там, где проблемой является долженствование, вопрошающий колеблется между "да" и "нет",

беспокойный тем, что ему не должно. Существо, чьим принципиальным интересом является долженствование, открыт себе в своей "еще-не-исполненности" (Noch-nicht-erfüllt-haben); для него является вопросом, что ему вообще [следует рассматривать как] должное. Это "еще-не" самого по себе еще не определенного "исполнения" дает знать о том, что существо, чей внутреннейший интерес заключается в долженствовании, в основе является конечным.

Там, где проблемой становится право (Dürfen), оно проявляется либо

в качестве признаваемого за вопрошающим, либо в качестве ему отказываемого. Спрашивается о том, чего можно ожидать, а чего нет. Но любое ожидание открывает нужду. Если же эта нехватка исходит из сокровенного интереса человеческого разума, то он тем самым свидетельствует о себе как о сущностно конечном.

Однако человеческий разум не просто выдает свою конечность в этих вопросах: выказывается, что сам его сокровенный интерес заключается в этой конечности. Дело идет не столько о том, чтобы устранить "можеествование",

"долженствование" и "право", т.е. свести на нет конечность, но, наоборот, о том, чтобы как раз сделать эту конечность достоверной, чтобы в ней удерживаться.

Таким образом, конечность не выступает лишь дополнительной характеристикой чистого человеческого разума, но является необходимой как способность к конечности (Verendlichung), т.е. как "забота" о можествовании-быть-конечным.

Оказывается: человеческий разум является конечным не столько потому, что он ставит эти три вопроса, но наоборот - он ставит эти

три вопроса, поскольку является конечным, и именно так конечным, что он в самой своей "разумности" имеет дело с этой конечностью. Поскольку эти три вопроса задаются об одном, о конечности, постольку "они могут" быть "отнесены" к четвертому: что такое человек?

Но эти три вопроса не просто могут относиться к четвертому, но сами в себе они суть не что иное, как этот вопрос, т.е. по своей сущности они должны быть относимы к этому вопросу. Однако это отношение проявится как сущностно необходимое лишь тогда, когда этот четвертый вопрос освободится от

своей прежней всеобщности и неопределенности, и будет сформулирован с однозначностью вопроса о конечности в человеке.

Так что как таковой этот вопрос не только не является вторичным по отношению к трем первым, но и сам преобразуется в первый, дающий возникнуть из себя трем другим.

Но этим итогом, несмотря на всю определенность вопроса о человеке, и именно в ней, проблема самого вопроса лишь обостряется. Проблемой становится то, в каком смысле этот вопрос является вопросом о человеке, может ли он вообще быть антропологическим

вопросом. Лишь теперь в связи с этим итог кантовского обоснования оказывается настолько очевидным, что в нем становится видимой изначальная возможность повторения.

Обоснование метафизики зиждется на вопросе о конечности в человеке, так что лишь теперь эта конечность может стать проблемой. Обоснование метафизики является "разрешением" (аналитикой) нашего, т.е. конечного, познания на его элементы. Кант называет ее "исследованием нашей внутренней природы" ²⁸⁵. Но это исследование лишь тогда является не

произвольным беспорядочным
выспрашиванием о человеке, а
"долгом для философов" ²⁸⁶, когда
проблематика, его сущностно
определяющая, понята достаточно
изначально и всеобъемлюще, чтобы
представить "внутреннюю природу"
"нашей" самости в качестве
проблемы конечности в человеке.

Какие бы разнообразные и
существенные знания о человеке не
предоставляла "философская
антропология", она никогда не
сможет вступить в права основной
философской дисциплины лишь
потому, что является антропологией.
Напротив: она содержит в себе

постоянную опасность того, что останется сокрытой необходимость развивать вопрос о человеке именно как вопрос, имеющий целью обоснование метафизики.

То, что "философская антропология" тем не менее и сама по себе, вне связи с проблемой обоснования метафизики, представляет собой задачу особого рода - это мы разбирать здесь не можем.

В: ПРОБЛЕМА КОНЕЧНОСТИ В ЧЕЛОВЕКЕ И МЕТАФИЗИКА DASEIN

Чтобы прояснить для
обоснования метафизики эту
фундаментальную проблему

необходимости вопроса о конечности в человеке, было предпринято предложенное истолкование *Критики чистого разума*. Для этого конечность должна была с самого начала интерпретации быть принята во внимание, а затем, в ее проведении, постоянно имелась в виду. Если Кант в своем обосновании подрывает ранее заложенную почву, это значит: то, что в начале интерпретации было выделено как скрытые "предпосылки" Канта ²⁸⁷, сущность познания и его конечность, теперь становится решающей проблемой. Лишь конечность и своеобразие вопроса о ней дают

ключ к пониманию внутренней
формы трансцендентальной
"аналитики" субъективности
субъекта.

§ 39. Проблема возможного определения конечности в человеке

Как следует спрашивать о
конечности в человеке? Является ли
это вообще серьезной проблемой?
Разве не проявляется эта конечность
многообразно, постоянно и
повсеместно?

Разве не достаточно для
указания конечного в человеке
привести любое из его
несовершенств? На этом пути мы так
или иначе получаем свидетельства

того, что человек является конечным существом. Но мы не узнаем ни того, в чем состоит сущность его конечности, ни тем более того, как фундаментальным образом эта конечность целостно определяет человека как то сущее, какое оно есть.

И если бы даже удалось собрать сумму всех человеческих несовершенств и "абстрагировать" общее в них, мы бы ничего не постигли о сущности конечности: ведь с самого начала проблемой является то, позволяют ли вообще несовершенства человека непосредственно усмотреть его

конечность, не являются ли они скорее отдаленными фактическими следствиями сущности его конечности, понимаемыми лишь из таковой. Но даже если, допуская невозможное, было бы осуществимым рациональное доказательство сотворенности (Geschaffensein) человека, то и через означение человека как *ens creatum*, опять-таки, выказывался бы лишь факт его конечности, но не ее сущность, и эта сущность не определялась бы как основной состав бытия человека. Так что то, как должно подступать к вопросу о конечности в человеке - самой

естественной черте его существа -
вовсе не является абсолютно
понятным.

Предшествующим
исследованием мы достигли лишь
понимания того, что наше
вопрошание о конечности в человеке
не может быть беспорядочным
коллекционированием (Erkunden)
человеческих свойств. Напротив, оно
должно развиваться в связи с
постановкой задачи обоснования
метафизики. Самой этой задачей
этот вопрос выдвигается как
основной. Так что в самой
проблематике обоснования
метафизики должно содержаться
предуказание того направления, в

котором следует двигаться
вопрошанию о конечности в
человеке.

Если же задача обоснования
метафизики допускает изначальное
повторение, то в таковом должна
острее и отчетливее проясниться
сущностная связь между проблемой
обоснования и исходящим от нее
вопросом о конечности в человеке.

Кантовское обоснование
метафизики начинается
основыванием того, что лежит в
основе собственно метафизики,
metaphysica specialis: основыванием
metaphysica generalis. Она же, как
"онтология", является утвердившейся

в дисциплине формой того, что уже в античности, по крайней мере у Аристотеля, составляло проблему *πρώτη φιλοσοφία*, собственно философствования. Вопрос же о *ὅν ἢ ὅν* (о сущем как таковом) пребывает там в некоей, естественно, не проясненной связи с вопросом о сущем в целом (*ξείον*).

Названием "метафизика" обозначается проблемное понятие. В нем проблематизируются не только оба основных направления вопрошания о сущем, но одновременно и их возможное единство. При этом еще остается открытым вопрос, действительно ли

эти два направления вопрошания вообще исчерпывают целое проблематики познания оснований сущего.

Если вопрос о конечности в человеке должен определяться из изначального повторения обоснования метафизики, то само кантовское вопрошание должно быть освобождено от ориентации на утвердившуюся дисциплину и систематику школьной философии и выдвинуто в свободное поле его собственной проблематики. Это значит, что также и аристотелевская постановка вопроса не может приниматься как нечто готовое.

Этим τί τό ὄν ставится вопрос о
сущем, но поставить вопрос χηίί ,
еще не значит овладеть
закрывающейся в нем
проблематикой и разработать ее.
Насколько проблема метафизики еще
остается сокрытой в вопросе τί τό ὄν,
можно опознать по тому, что сначала
из этого вопроса вообще нельзя
понять, как в нем самом,
постигаемом как проблема,
закрывается проблема конечности в
человеке. Еще менее возможно лишь
через формализацию традиционного
вопроса обрести указание на то, как
следует спрашивать о конечности в
человеке. Ведь повторение проблемы

обоснования *metaphysica generalis* не означает просто возобновления вопроса о том, что есть сущее как таковое. Повторение должно этот вопрос, коротко названный нами вопросом о бытии, развить в качестве проблемы. Это развитие должно показать, насколько необходимы для овладения вопросом о бытии постановка проблемы конечности в человеке и, соответственно, исследования таковой. По сути дела, должно прояснить сущностную связь между бытием как таковым (не сущим) и конечностью в человеке.

§ 40. Изначальная разработка вопроса о бытии как путь к проблеме конечности в человеке

Основной вопрос древних φυσιολόγοι²⁸⁸ о сущем вообще (ο λόγος'е φύσις'a) преобразовался - в этом состоит внутреннее развитие античной метафизики от ее начал до Аристотеля - из многозначной неопределенности его начальной универсальности в определенность двух направлений вопрошания, которые, согласно Аристотелю, составляют собственно философствование.

Хотя взаимосвязь этих направлений остается темной, в некотором отношении все-таки возможно выделить первенство одного из них. Поскольку вопрос о сущем в целом и в его основных областях уже предполагает определенное понятийное постижение того, что есть сущее как таковое, то вопрос о ὅν ή ᾧ ὅν должен рассматриваться в качестве первичного по отношению к вопросу о сущем в целом. Вопрос "что есть вообще сущее как таковое?", является первым в порядке возможного осуществления фундаментального познания сущего в целом. Но

сохраняет ли он это первенство также и в порядке принципиального самообоснования метафизики, является проблемой, здесь лишь обозначаемой.

Но не является ли общий вопрос $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ столь неопределенным, что вообще более не предлагает ни предмета, ни указания на то, где и как следует искать ответ на него?

В вопросе "что есть вообще сущее как таковое?" спрашивается о том, что вообще делает сущее сущим. Мы называем это бытием сущего, а вопрос о нем - вопросом о бытии. Он исследует то, что определяет сущее как таковое. Это определяющее

должно познаваться в *Как* своего определения, истолковываться как такое-то и такое-то, т.е. постигаться понятийно. Однако для того, чтобы суметь понятийно постичь сущностную определенность сущего бытием, само определяющее должно стать достаточно постижимым. Прежде следует постичь *бытие как таковое*, а не сущее как таковое. Таким образом, в вопросе *ті то ѓv* (что есть сущее?) заключается более изначальный: *что означает в этом вопросе уже предпонимаемое бытие?*

Но если уже вопрос *ті то ѓv* является довольно трудно

постижимым, то как может тогда вопрос более изначальный, а значит - и более "абстрактный" , быть источником конкретной проблематики?

Но о том, что это так и есть, вполне свидетельствует указание на издавна в философии известное, но принимаемое за само собой разумеющееся. Ведь, с одной стороны, мы определяем и исследуем нам открытое сущее, каким бы образом мы к нему не относились, в отношении его "что-бытия", "чтойности", [Was-sein] (τί ἐστί). Эту "чтойность" философия называет *essentia* (сущность). Она делает сущее

в том, что оно есть, возможным. Потому для определения предметных характеристик (realitas) также употребляется обозначение possibilitas (внутренняя возможность). На вопрос "что есть сущее?", ответ нам дает его внешний вид (εἶδος). Потому "что-бытие" сущего зовется ιδέα.

С другой стороны, по отношению к любому сущему возникает вопрос, если ответ на него еще не дан, существует ли это сущее с такой-то и такой-то "чтойностью", или же, напротив, не существует. Таким образом, мы определяем сущее "также" и в отношении его

"факта бытия", "действительности",
["Daß-seins"] (ὅτι ἐστίν), философией
обыкновенно обозначаемого
термином existentia
(действительность).

Следовательно, в любом сущем
"имеются" моменты "что-бытия" и
"факта бытия", essentia и existentia,
возможности и действительности.
Имеет ли "бытие" в каждом из этих
случаев одно и то же значение? А
если нет, то чем определяется эта
разделенность бытия на "что-бытие"
и "факт бытия"? Действительно ли
это слишком уж безоговорочно
принимаемое различие - essentia и
existentia - просто "есть", подобно

тому, как "есть" собаки, или "есть" кошки, или как раз здесь и заключается проблема, которая наконец должна быть поставлена, и которая, очевидно, может быть поставлена лишь вопросом "что есть бытие как таковое?".

Разве без разработки этого вопроса не отсутствует всякий горизонт для попытки "дать определение" сущности сущности или "объяснить" действительность действительного?

И разве не переплетается всегда с названной, смутной в отношении основы своей возможности и способа своей необходимости,

артикуляцией бытия как "что-бытия" и "факта бытия" также и различение бытия как "бытия-истинным", "истинности", (Wahr-sein), явственно проявляющегося в каждом "есть" любого высказанного и невысказанного положения, но, впрочем, и не только там ²⁸⁹ ?

Разве не очевидна исключительная важность того, что заключается в этом проблемном слове "бытие"? Вправе ли мы и далее оставаться при неопределенности вопроса о бытии, или все-таки следует отважиться на еще один шаг к более изначальной разработке этого вопроса?

Как вопрос "что значит бытие?" может найти себе ответ, если остается неясным, откуда вообще можно его ожидать? Не следует ли сначала спросить: на что мы вообще обращаем внимание для того, чтобы определить бытие как таковое, а через это - обрести понятие бытия, из которого становится понятным возможность и необходимость сущностной артикуляции бытия? Так, вопрос "первой философии", "что́ есть сущее как таковое?", должен через вопрос "что́ есть бытие как таковое?" возвращаться к еще более изначальному: из чего вообще можно понятийно постичь нечто как

бытие, причем во всем богатстве его структурированности и его связей?

Если же существует внутренняя связь между обоснованием метафизики и вопросом о конечности в человеке, то достигнутая теперь более изначальная разработка вопроса о бытии должна с большей элементарностью проявить сущностную связь с проблемой конечности.

Однако поначалу она вовсе не кажется прозрачной, и к тому же сам представляемый вопрос обыкновенно не наделяется этой связью. Ее можно было бы

распознать в названных кантовских вопросах: "на что я вправе надеяться?" и т.д. Но как же вопрос о бытии, да еще представляемый таким образом, в качестве вопроса о возможности понятийного постижения бытия вообще, может иметь сущностную связь с конечностью в человеке? Вопрос о бытии мог бы обретать смысл внутри абстрактной онтологии ориентированной на Аристотеля метафизики и таким образом притязать на статус "научной", более или менее своеобразной, частной проблемы. Сущностная же связь с

конечностью в человеке, однако, в нем не усматривается.

Но если ранее изначальная форма проблемы бытия прояснялась в ориентации на аристотелевскую постановку вопроса, то это не значит, что там лежит и исток этой проблемы. Напротив, собственно философствование лишь тогда может прийти к вопросу о бытии, если этот вопрос присущ сокровенной сущности философии, которая сама есть не что иное, как решающая возможность человеческого Dasein.

Если спрашивается о возможности понятийного постижения чего-то такого, как

бытие, то это "бытие" не придумывается и не подгоняется к форме проблемы, допустим, для возобновления традиционного философского вопроса. Напротив, спрашивается о возможности ххiv понятийного схватывания того, что мы, как люди, всегда уже понимаем. Со своей стороны, вопрос о бытии как вопрос о возможности понятия бытия возникает из до-понятийного разумения бытия. Так вопрос о возможности понятия бытия выявляет в себе еще один уровень возвращения к вопросу о сущности понимания бытия вообще. Более изначально постигнутая задача

обоснования метафизики преобразуется тем самым в прояснение внутренней возможности разума бытия. Лишь разработкой таким образом определенного вопроса о бытии выносятся решения о том, имеется ли, и как именно, в проблеме бытия внутренняя связь с конечностью в человеке.

§ 41. Разумение бытия и Dasein в человеке

Очевидно, что мы, люди, имеем отношение к сущему. Поставленные перед задачей, привести пример сущего, мы всегда можем указать на какое-либо сущее: на то, которое мы не суть и которое нам не подобно, на

то, которое суть мы сами, и на то, что мы сами не суть, но которое все-таки как некая самость (als ein Selbst) подобно нам. Сущее нам известно - а бытие? Разве не захватывает у нас дух при попытке определить нечто подобное, даже просто разобраться в этом? Не является ли бытие ни чем иным, как ничто? Ведь никто иной, как Гегель сказал: «Чистое бытие и чистое ничто есть одно и то же»²⁹⁰.

С вопросом о бытии как таковом мы подступаем к границе полной темноты. Но все-таки следует не поспешно отшатываться, а несколько разобраться в этой исключительной

своеобычности разумения бытия. Ведь сколь бы непроницаемой не казалась темнота, покрывающая бытие и его значение, все-таки является достоверным, что всегда и везде, где нам открывается опыт сущего, мы понимаем нечто такое, как бытие, поскольку задаемся вопросом о "что-бытии" и "как-бытии" сущего, признаем и оспариваем его "факт бытия", принимаем решения в пользу "бытия-истинным" сущего и ошибаемся в нем. В любом высказывании, к примеру: "сегодня [есть] праздник", мы понимаем это "

[есть]" и тем самым нечто подобное бытию.

В призыве "Пожар!" заключается: "Разгорелся пожар, необходима помощь, спасайся - приводи собственное бытие в безопасность - кто может!" Но даже если мы не высказываемся собственно о сущем, но относимся к нему безмолвно, мы понимаем - пусть неявно - его друг с другом согласованные характеристики "что-бытия", "факта бытия", "бытия-истинным".

В каждом настроении, в котором "нам бытийствуется так-то и так-то", для нас открывается наше здесь-

бытие, бытие в конкретности нашей открытости (Da-sein). Так что мы понимаем бытие и без помощи понятий. Это допонятийное понимание бытия, при всей его распространенности и постоянстве, является, как правило, совершенно неопределенным. Специфический способ бытия, к примеру, материальных вещей, растений, животных, людей, чисел, нам известен, но это известное как таковое является непознанным. Более того: во всей своей распространенности, постоянстве и неопределенности допонятийно понимаемое бытие сущего пребывает

в совершенной несомненности. Бытие как таковое столь редко становится вопросом, что дело выглядит так, как если бы его не "имелось" вообще.

Это в общих чертах обрисованное разумение бытия придерживается спокойного и беспроблемного уровня "естественно понимаемого". Но все-таки, если бы понимание бытия не свершалось, человек, обладай он даже самыми удивительными способностями, никогда не смог бы стать тем сущим, что он есть. Человек есть сущее, так бытийствующее среди сущего, что при этом сущее, которое не есть он,

и также сущее, которое есть он сам, всегда уже открыты. Этот способ бытия человека мы называем экзистенцией. Экзистенция является возможной лишь на основании разумения бытия.

В отношении к сущему, которое не есть сам человек, он уже застает сущее как нечто его обуславливающее и определяющее, господином которого он в принципе, при любой культуре и технике, не сможет стать никогда. Будучи зависимым от другого сущего, он одновременно является в принципе невластным над сущим, которое есть он сам.

Таким образом, этой экзистенцией человека свершается прорыв в целое сущего, так что лишь теперь сущее во всей его широте, на всех ступенях ясности, по всем степеням достоверности становится открытым в нем самом, т.е. как сущее. Однако это преимущество: не просто быть наличным наряду с прочим сущим, которое внутри себя никогда не становится себе открытым как таковое, но быть посреди сущего брошенным и зависимым от него как такового и [в то же время] быть ответственным за себя самого как за некое сущее, - это преимущество экзистирования

скрывает в себе и недостаток, нужду в разумении бытия.

Человек не был бы способен быть заброшенным сущим как некой самостью, если не мог бы вообще позволять-быть (sein-lassen) сущему как таковому. Однако, чтобы позволить сущему быть так, как и что́ оно есть, экзистирующее сущее должно опознавать это обнаруживающее себя в качестве того, что есть как сущее. Экзистенция значит - определенность сущим как таковым при различении так определенного сущего как такового.

Экзистенция как способ бытия в себе является конечностью и как таковая возможна лишь на основе разума бытия. Подобное бытию имеется и может иметься лишь там, где конечность становится экзистентной. Так разумение бытия, в своей неопознанной широте, постоянстве, неопределенности и "естественной понятности" правящее экзистенцией человека, выявляется как сокровенная основа его конечности. Разумение бытия не обладает безопасной всеобщностью некоего наряду с другими часто наблюдаемого свойства человека; его "всеобщность" является

изначальностью сокровенного
основания конечности Dasein. Лишь
потому, что разумение бытия есть
самое конечное в конечном, оно
может делать возможными и так
называемые "творческие"
способности конечного
человеческого существа. И лишь
потому, что оно свершается в основе
конечности, оно обладает
обозначенной широтой и
постоянством, но также и
сокрытостью.

На основании разумения бытия
человек является той конкретной
открытостью (Da), чьим бытием
свершается открывающий прорыв в

сущее, так чтобы оно могло сообщать о себе как таковом некой самости. Изначальнее, чем человек - конечность Dasein в нем.

Разработка основного вопроса *metaphysica generalis*, вопроса *τί τό ὄν*, возвращает нас к более изначальной идее о сокровенной сущности разумения бытия, которое, в первую очередь, обуславливает, приводит в действие и направляет конкретизирующее вопрошание о понятии бытия. Еще более изначальное постижение основной проблемы метафизики, однако, поставило целью усмотрение связи проблемы обоснования с вопросом о

конечности в человеке. Теперь же ясно: нам вовсе не нужно спрашивать об отношении разумения бытия и конечности в человеке: оно само есть сокровенная сущность конечности. Так мы обретаем лежащее в основе проблематики обоснования метафизики понятие конечности. И если это обоснование опирается на вопрос "что такое человек?", то теперь, поскольку вопрос о человеке обретает определенность, неясность этого вопроса частично устраняется.

Если человек является человеком лишь на основе его способа существования, тогда вопрос о том, что более изначально, чем

человек, принципиально не может быть антропологическим. Ведь любая антропология, также и философская, уже предполагает человека, как человека.

Проблема обоснования метафизики находит свой источник в вопросе о способе существования человека, т.е. в вопросе о его сокровенном основании, о разумении бытия как сущностно экзистентной конечности. Этот вопрос о Dasein спрашивает, какова сущность так определяемого сущего XXV . Поскольку его сущность заключается в экзистенции, вопрос о сущности Dasein экзистенциален. Но

любой вопрос о бытии сущего и, тем более, вопрос о бытии того сущего, чьему бытийному составу свойственна конечность как понимание бытия, является метафизикой.

Таким образом, обоснование метафизики зиждется на метафизике Dasein. И стоит ли удивляться, что обоснование метафизики, по меньшей мере, само должно быть метафизикой, причем метафизикой особого рода?

Кант, в чьем философствовании проблема возможности метафизики была столь явственна, как никогда раньше или позже, в слишком малой

степени понимал бы свои сокровеннейшие устремления, если бы эта связь не стала для него явной. Он высказал это со спокойной ясностью, обретенной им по завершении *Критики чистого разума*. В 1781 г. в письме к своему другу и ученику Маркусу Герцу он пишет об этом произведении: «Этот тип исследования всегда останется трудным. Ведь он содержит метафизику метафизики...»²⁹¹.

Этими словами окончательно отказывается любой попытке, выявить в *Критике чистого разума* хотя бы даже элементы "теории познания", но вместе с тем и

полагается обязательным для любого повторения обоснования метафизики достижение такой ясности по поводу этой "метафизики метафизики" , чтобы она смогла найти для себя конкретную почву, являющую свершению обоснования возможный путь.

С: МЕТАФИЗИКА DASEIN КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Ни одна антропология, понимающая свою собственную проблематику и ее предпосылки, не может притязать даже на разработку проблемы обоснования метафизики, не говоря уже о его осуществлении. За необходимо связанное с

обоснованием метафизики
исследование, "что есть человек?",
берется метафизика Dasein.

Это выражение в позитивном
смысле двузначно. Метафизика
Dasein - это не только метафизика,
имеющая Dasein предметом, но
также и необходимо *как Dasein*
свершающаяся метафизика. Это
значит: она никогда не сможет стать
метафизикой "о" Dasein как своем
предмете, подобно тому, как
зоология имеет предметом
животных. Метафизика Dasein
вообще не есть раз и навсегда
положенный "органон". Она должна
постоянно преобразовываться по

мере изменения своей идеи в ходе разработки возможности метафизики.

В своей судьбе она является связанной с сокрытым свершением метафизики в самом Dasein, только благодаря которому человек может считать и упускать дни и часы, года и столетия своих попыток этой разработки.

Внутренние требования метафизики Dasein и сложность ее определения кантовская попытка выявила вполне. Ее собственный правильно понятый итог заключается, однако, именно в раскрытии проблемной связи между

вопросом о возможности онтологического синтеза и раскрытием конечности в человеке, т.е. в требовании осмысления того, как метафизика Dasein должна конкретно осуществляться.

§ 42. Идея фундаментальной онтологии

Постановка задачи обоснования метафизики, его исходный пункт, ход и цель разрешения этой задачи должны ориентироваться исключительно на основной вопрос обоснования метафизики, причем ориентация эта должна становиться все более четкой. Этот основной вопрос является проблемой

внутренней возможности разумения бытия, из которой должно исходить любому конкретному вопрошанию о бытии. Ведомая вопросом обоснования, метафизика Dasein должна таким образом раскрывать его бытийный состав, чтобы таковой становился видимым как внутреннее осуществление возможности разумения бытия.

Раскрытие бытийного состава Dasein - это онтология. Поскольку в ней должно быть положено основание возможности метафизики - конечность Dasein как ее фундамент, она называется фундаментальной онтологией. В

этом названии заключается решающая проблема конечности в человеке в перспективе осуществления возможным разумения бытия.

Фундаментальная онтология, однако, есть лишь первая ступень метафизики Dasein. Что ей свойственно в целом, и как она исторически укоренена в фактическом Dasein, здесь не может быть разъяснено. Сейчас задачей является лишь прояснение идеи фундаментальной онтологии, направляющей нашу интерпретацию *Критики чистого разума*. Далее, характеристика фундаментальной

онтологии должна быть дана лишь в принципиальных чертах, чтобы еще раз предъявить простую последовательность шагов, которые проделывает предложенная попытка осуществления этой идеи²⁹².

Бытийный состав любого сущего, а следовательно, в особом смысле, и Dasein, становится доступным пониманию, лишь поскольку оно имеет характер наброска. Поскольку понимание - и это как раз показывает фундаментальная онтология - есть не только способ познавания, но и, в первую очередь, является основным моментом экзистирования вообще,

постольку конкретное исполнение набрасывания, тем более - осуществляемое в понятийном онтологическом постижении, необходимо должно являться конструкцией.

Но конструкция не означает здесь: произвольное измышление. Напротив, она - это набрасывание, в котором как раз должны быть predetermined и утверждены предварительная ориентация и размах (Absprung) наброска. Dasein должно быть сконструировано в его конечности, а именно - в отношении внутреннего осуществления возможным разумения бытия. Любая

фундаментально-онтологическая конструкция становится истинной в том, что позволяет усмотреть ее набросок, т.е. в том, как она приводит Dasein к его открытости и конкретно осуществляет его внутреннюю метафизику.

Фундаментально-онтологическая конструкция отличается тем, что она должна обнажить внутреннюю возможность того, что именно как известнейшее пронизывает всякое Dasein, тем не менее, являясь неопределенным и даже слишком само собой разумеющимся. Эта конструкция может быть понята как вырастающее

из самого Dasein распознавание метафизического пра-факта в нем, каковой факт состоит в том, что самое конечное в своей конечности, хотя и будучи известным, все-таки не является схваченным понятийно.

Конечность Dasein - разумение бытия - лежит в забытости.

Она не есть нечто случайное и преходящее, но образует себя необходимо и постоянно. Любая фундаментально-онтологическая конструкция, нацеленная на раскрытие внутренней возможности разумения бытия, должна набрасыванием вырывать у

забытости устанавливаемое наброском.

Потому основным фундаментально-онтологическим актом метафизики Dasein как обоснования метафизики является "воспоминание".

Однако подлинное воспоминание всякий раз должно усваивать, делать внутренним воспоминаемое, т.е. все более и более позволять ему отзываться согласно его внутренней, сокровенной, возможности. В отношении к проведению фундаментальной онтологии это значит, что свои главные усилия она

направляет на то, чтобы дать вопросу о бытии в полной мере стать единственным и постоянным ориентиром, чтобы таким образом удерживать поставленное ей в качестве задачи раскрытие экзистенциальной аналитики Dasein на правильном пути.

§ 43. Подступ и ход

фундаментальной онтологии ²⁹³

Dasein в человеке определяет его как то сущее, которое, существуя среди сущего, относится к нему как к таковому и в этом отношении к сущему определено в своем собственном бытии сущностно по-

иному, нежели все прочее, выявляющееся для Dasein сущее.

Так что аналитика Dasein с самого начала должна стремиться к усмотрению Dasein в человеке в свете именно того способа бытия человека, который по своей сущности тяготеет к тому, чтобы отставлять Dasein и его понимание бытия, т.е. изначальную конечность, в забытость. Этот - исключительно фундаментально-онтологически рассматриваемый - решающий способ бытия Dasein мы называем повседневностью. Ее аналитика имеет и методическую цель - не допустить перехода интерпретации

Dasein в человеке в область антропологическо-психологических описаний его "переживаний" и "способностей". Тем самым антропологическо-психологическое познание не объявляется "ложным". Следует, однако, показать, что при всей его возможной правильности оно не способно от начала и до конца удерживать проблему экзистенции Dasein, т.е. его конечности, что является необходимым согласно ведущей проблематике вопроса о бытии.

Экзистенциальная аналитика повседневности не собирается описывать то, как мы обращаемся с

ножом и вилкой. Она должна показать факт и характер того, что в основании любого обхождения с сущим, даже того, которому дело представляется так, будто существует лишь сущее, уже лежит трансценденция Dasein - бытие-в-мире. Ею свершается, пусть сокрыто и большей частью неопределенно, набросок бытия сущего вообще, и именно так, что оно выявляется поначалу и преимущественно нерасчлененным, но все-таки в целом доступным для уразумения. При этом различие между бытием и сущим как таковое остается сокрытым. Сам человек еще

рассматривается как сущее среди другого сущего.

Однако бытие-в-мире есть не только отношение между субъектом и объектом, но то, что прежде всего уже делает возможным такое отношение, поскольку трансценденция исполняет набросок бытия сущего. Это набрасывание (понимание) в экзистенциальной аналитике усматривается сначала лишь в том окружении, которое открывает ее подступ. Так что следует не столько бросаться прослеживать понимание вплоть до самого внутреннего состава трансценденции, сколько прояснять

его сущностное единство с
расположенностью и
заброшенностью Dasein.

Всякий набросок - и,
следовательно, любая "творческая"
деятельность человека - являются
заброшенными, т.е. определенными
неснимаемой отнесенностью Dasein
к уже сущему в целом. Однако
заброшенность не заключается лишь
в сокрытом свершении прихождения-
к-существованию (Zum-Dasein-
Kommens), но и властвует
непосредственно над Dasein как
таковым. Это выражается в
свершении, проявляющем себя как
обреченность (Verfallen). Она же

означает не столько негативно и культурно-критически оцениваемые ситуации человеческой жизни, сколько неотделимый от заброшенного наброска внутреннейший характер трансцендентальной конечности Dasein.

Так что начинаемая анализом повседневности экзистенциальная онтология единственной целью имеет разработку единства трансцендентальной праструктуры конечности Dasein в человеке. В трансценденции само Dasein проявляется как нуждающееся в разумении бытия. Эта

трансцендентальная нужда
(Bedürftigkeit) в принципе
"озабочена" тем, чтобы вообще могло
быть нечто подобное здесь-бытию.
Она есть внутреннейшая, несущая на
себе Dasein конечность.

Единство трансцендентальной структуры внутренней нужды человеческого Dasein получило название "заботы". Но дело не в слове, а в понимании того, что аналитика Dasein попыталась выделить с помощью названного им. Если же принимать выражение "забота" - несмотря и вопреки уже данному недвусмысленному указанию на то, что дело не идет о

некоторой онтической характеристике человека - в смысле мировоззренческо-этической оценки "человеческой жизни", а не в качестве обозначения *структурного единства* в себе конечной трансценденции Dasein, то все окажется запутанным. Мы тогда вообще теряем из виду единственно ведущую аналитику Dasein проблематику.

Так или иначе, следует продумать то, что именно в целях обоснования метафизики востребованная разработка внутренней сущности конечности сама принципиально

всегда должна быть конечной и никогда не сможет стать абсолютной. Отсюда, однако, следует лишь то, что новое осмысление конечности не может быть достигнуто через сопоставление и опосредующее сравнение точек зрения, для последующего обретения скрытым приемом устанавливаемого в качестве "в себе истинного" абсолютного познания конечности. Напротив, следует идти путем разработки проблематики конечности как таковой, которая выявляется в своем существе лишь тогда, когда она постоянно удерживается на пути раскрытия в

перспективе изначально постигнутого основного вопроса метафизики, хотя этот путь, конечно, никогда не может рассматриваться в качестве единственно возможного.

Уже отсюда становится ясным, что метафизика Dasein, как обоснование метафизики, обладает собственной истиной, которая сама по себе еще остается совершенно сокрытой. Мировоззренческая, т.е. всегда популярно-онтическая (в том числе - любая теологическая), установка как таковая -признает она это или отрицает - вообще не вступает в измерение проблемы метафизики Dasein. Ведь, как сказал

Кант, «критика разума никогда не сможет стать популярной, но также и не нуждается в том, чтобы быть таковой» 294 .

Поэтому, если кто-то пожелает дать критику трансцендентальной интерпретации "заботы" как трансцендентального единства конечности - а кто будет отрицать возможность и необходимость этого? - то в первую очередь следует показать, что трансценденция Dasein, и тем самым - разумение бытия, не представляют собой внутренней конечности в человеке, затем же - что обоснование метафизики вообще не имеет этой внутренней связи с

конечностью Dasein, и наконец - что основной вопрос обоснования метафизики не заключается в проблеме внутренней возможности разумения бытия.

Фундаментально-онтологическая аналитика Dasein проводится с целью непосредственно до единообразной интерпретации трансценденции "как заботы" дать анализ "ужаса" ("Angst") как "решающей основной расположенности", и таким образом дать конкретное указание на то, что экзистенциальная аналитика постоянно направляется побуждающим ее проведение

вопросом о возможности разумения бытия. Ужас обозначается как решающая основная расположенность не с целью мировоззренческого провозглашения конкретного идеала экзистенции: он обладает этим решающим характером *исключительно из перспективы проблемы бытия как таковой.*

Ужас - это та основная расположенность, которая ставит перед "ничто". Однако бытие сущего вообще становится понятным только в том случае (и в этом заключается глубочайшая конечность трансценденции), если Dasein в

основании своего существа
выдвигается в "ничто". Это себя
выдвижение в "ничто" не есть
произвольное "мышление" "ничто",
на которое отваживаются лишь
временами, но свершение, лежащее в
основе любого себя-расположения
среди уже сущего, по своей
внутренней возможности и должно
быть проясненным в
фундаментально-онтологической
аналитике Dasein.

Так, т.е. фундаментально-
онтологически, понятый "ужас"
лишает интерпретацию "заботы"
безобидности категориальной
структуры. Он дает ей необходимо

присущую основному экзистенциалу остроту и, таким образом, определяет конечность в Dasein не как наличное свойство, но как постоянный, хотя как правило и сокрытый трепет (Erzittern) всего экзистирующего.

Однако разработка заботы как трансцендентального основного состава Dasein есть лишь первая стадия фундаментальной онтологии. Для дальнейшего продвижения к цели нам предстоит обратиться к все более раскрывающемуся в своей безусловности направляющему воздействию со стороны вопроса о бытии.

§ 44. Цель фундаментальной онтологии

Следующий решающий шаг экзистенциальной аналитики - это конкретное прояснение заботы как временности. Но поскольку проблематика обоснования метафизики имеет внутреннюю связь с конечностью в человеке, может показаться, что эта разработка "временности" находится на службе конкретного определения конечности человека как "временного" существа. "Временное" же обычно расценивается как конечное.

Но уже то, что в смысле вульгарного и оправданного в своих границах определения через время мы постигаем как "временное" любое конечное сущее, а не только человека, должно дать понять, что истолкование Dasein как временности не может двигаться в поле вульгарного опыта временного.

Это истолкование, однако, определяется к проведению не потому, что современная философия (Бергсон, Дильтей, Зиммель) более глубоко, чем прежняя, "более живо" пытается постичь "жизнь" в ее жизненности через определение временного характера жизни.

Напротив, если интерпретация Dasein как временности является целью фундаментальной онтологии, то она должна мотивироваться единственно проблемой бытия как таковой. Так открывается фундаментально-онтологический, т.е. единственно ведущий в *Бытии и времени*, смысл вопроса о времени.

Фундаментально-онтологическое обоснование метафизики в *Бытии и времени* должно пониматься как повторение. Место из платоновского *Софиста*, открывающее рассмотрение, служит не украшением, но указанием на то, что уже в античной метафизике

относительно вопроса о бытии
сущего разгорается битва гигантов.
Уже в этой борьбе - пусть вопрос о
бытии тогда и ставился очень широко
и неоднозначно - должно стать
видным, каким образом здесь
понимается бытие как таковое. Но
поскольку в этой гигантомахии
только борются за вопрос о бытии
как таковой, еще не разработанный
надлежащим образом, как проблема
внутренней возможности понимания
бытия, ни истолкование бытия как
такового, ни даже необходимый для
того горизонт истолкования как
таковой пока не могут быть
прояснены. Тем внимательнее при

повторении проблемы следует вслушиваться в то, *как* философствование в ходе этой первой борьбы за бытие как бы спонтанно высказывается о нем.

Предлагаемое исследование, конечно, не может дать тематического представления, не говоря уже об интерпретации, основных движений этой гигантомахии. Должно довольствоваться указанием на очевидное.

Что заключается в том, что античная метафизика определяет ὄντως ὄν - сущее, которое существует так, как только может существовать

сущее - как $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota} \acute{\omicron}\nu$? Бытие сущего, очевидно, понимается здесь как устойчивое (Beständigkeit) и постоянное (Ständigkeit). Какой набросок заложен в этом понимании бытия? Набросок на время. Ведь и "вечность", взятая, например, как "nunc stans", как "постоянное" "теперь", всегда постигается лишь из времени.

Что значит то, что собственно сущее понимается как οὐσία, παρούσα, т.е. в том значении, которое в принципе означает "имение", непосредственное и всегда действительное состояние, "имущество"?

Этот набросок являет: бытие значит *постоянное в присутствии*.

Разве не так, а именно - в спонтанном понимании бытия, складываются и определения времени? Не связано ли непосредственное разумение бытия везде и повсюду с неким изначальным и само собой разумеющимся *наброском бытия на время?*

Не разворачивается ли тогда с самого начала вся борьба за бытие в горизонте времени?

Следует ли тогда удивляться, что онтологическое истолкование "что-бытия" сущего выражается в $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \eta\nu$

είναι? Разве не заключается в этом "то, чем [нечто] было уже всегда" момент постоянного присутствия, причем теперь даже оттенком предшествования?

Но разве является тогда удовлетворительным такое разъяснение "априори", принимаемого традицией онтологии за характер определений бытия, когда просто говорят, что это "раньше" "естественно" не имеет ничего общего со "временем"? Определенно так, если речь идет о времени, известном вульгарному пониманию времени. Но определяется ли тем самым это

"раньше" положительно, устраняется ли таким образом навязчивая временная характеристика? Не возвращается ли она вновь уже в качестве обостренной проблемы?

И есть ли это лишь более или менее счастливая, как-то укоренившаяся в нас привычка - то, что мы "сами по себе" при подразделении сущего, т.е. при его различении в отношении его бытия, определяем его как временное, невременное, сверхвременное?

Где находится *основа* этого спонтанного и естественно понятного понимания бытия из времени? Или же это лишь попытка

вопрошать в русле разработанной проблемы: почему нечто есть так-то и почему оно вообще должно было так произойти?

Сущность времени, как она решающим образом была определена для последующей истории метафизики Аристотелем, не дает ответа на этот вопрос. Напротив: может быть показано, что именно этот анализ времени исходит из определенного разумения бытия, которое - само для себя сокрытое в своем свершении - понимает бытие как постоянное присутствие, и, соответственно, определяет "бытие" времени исходя из "теперь", т.е. из

той характеристики времени, которая всегда и постоянно присутствует в нем, т.е. является подлинной в античном смысле.

Однако для Аристотеля время считается чем-то свершающимся в "душе". При определении же сущности души, духа, сознания человека не руководствуются проблематикой обоснования метафизики первичным и решающим образом, как, равно, и время не истолковывается в перспективе этой проблематики, а истолкование основной трансцендентальной структуры Dasein как временности

не постигается и не проводится проблематически.

Из философствующего "воспоминания" о сокрытом наброске бытия на время, как сокровенном свершении разумения бытия античной и последующей метафизики, для повторения основного вопроса метафизики вырастает задача проделать требуемый этой проблематикой путь возвращения к конечности человека таким образом, чтобы усмотреть в здесь-бытии (Da-sein) как таковом временность как трансцендентальную пра-структуру.

На пути к этой цели фундаментальной онтологии, и вместе с тем в связи с разработкой конечности в человеке, становится необходимой экзистенциальная интерпретация совести, долга и смерти. Трансцендентальное истолкование историчности на основе временности одновременно должно дать предварительное понятие о бытийном характере того свершения, что свершается в повторении вопроса о бытии. Метафизика не есть то, что "созидается" людьми лишь в системах и учениях: разумение бытия, его набрасывание и его

отбрасывание, свершается в Dasein как таковом. "Метафизика" - это основное свершение при прорыве в сущее, который свершается именно фактической экзистенцией человека.

Метафизика Dasein, которая должна развернуть себя в фундаментальной онтологии, не выдвигает претензий на статус новой дисциплины в совокупности уже наличных: в ней проявляется воля к раскрытию той интуиции, что философствование свершается как трансценденция Dasein по преимуществу.

Если проблематика метафизики Dasein обозначается как

проблематика *Бытия и времени*, то, возможно, теперь, из прояснения идеи фундаментальной онтологии, становится ясно, что содержащееся в самом названии "и" включает в себе центральную проблему. "Бытию", как и "времени", не следует отказывать в прежних значениях: более изначальное истолкование должно обосновать их права и границы.

§ 45. Идея фундаментальной онтологии и Критика чистого разума

Кантовское	обоснование
метафизики, как первое решительное	
вопрошание	о внутренней
возможности	открытости

(Offenbarkeit) бытия сущего, должно было натолкнуться на время как основное определение конечной трансценденции. Ведь бытийное понимание Dasein как бы само по себе набрасывает бытие на время. Но вместе с тем его обоснование метафизики также должно было выйти за пределы вульгарного понятия времени к трансцендентальному пониманию времени как чистой самоаффектации, которая в своей сущности является единой с чистой апперцепцией и в этом единстве делает возможной целостность чистого чувственного разума.

Не потому, что время действует как "форма созерцания" и поначалу истолковывается в *Критике чистого разума* в качестве таковой, но потому, что разумение бытия из основы конечности Dasein в человеке должно набрасываться на время, время в сущностном единстве с трансцендентальной способностью воображения обретает в *Критике чистого разума* центральную метафизическую функцию.

Так сама "Критика" подрывает господство разума и рассудка. Логика лишается издавна приписываемого ей метафизического первенства. Ее идея становится проблемой.

Если сущность трансценденции зиждется на чистой способности воображения (изначальнее - во временности), то как раз идея "трансцендентальной логики" и "непонятна" (Unbegriff), тем более, если она к тому же, вопреки изначальному намерению Канта, опирается на саму себя и принимается в качестве абсолютной.

Должно быть, Кант как-то предвидел это падение господства логики в метафизике, коль скоро он мог сказать об этих основных характеристиках бытия, "возможности" ("что-бытие") и "действительности" (называемой

Кантом "существованием"): «Возможность, существование и необходимость, если их определения хотят почерпнуть исключительно из чистого рассудка, пока еще никто не смог объяснить иначе, как через очевидную тавтологию»²⁹⁵.

Но разве во 2-м издании *Критики чистого разума* господство не отдается вновь рассудку? И разве не вследствие этого у Гегеля метафизика столь радикально, как никогда прежде становится "Логикой"?

Что иное, как не возрастающее забвение того, чего добивался Кант: что внутренняя возможность и

необходимость метафизики, т.е. ее сущность, в своей основе обуславливаются и удерживаются еще более изначальной разработкой и обострением проблемы конечности, - означает разгоревшаяся в немецком идеализме борьба против "вещи в себе"?

Насколько преобразуется кантовское устремление, когда Гегель следующим образом разъясняет метафизику как логику: «Следовательно, логику следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, как она без покровов есть в себе и для себя.

Потому можно сказать, что ее содержание есть не что иное, как изображение (Darstellung) Бога, как Он есть в Своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа»²⁹⁶.

Можно ли привести более разительное доказательство тому, сколь мало самоочевидной является присущая природе человека метафизика, а вместе с тем - и сама "природа человека"?

Но не желаем ли мы выдать предложенную фундаментально-онтологическую интерпретацию *Критики чистого разума* за нечто, в обладании чем мы могли бы казаться

умней, чем наши великие предшественники? Разве наши собственные попытки, если данное сравнение вообще допустимо, не оканчиваются тем, что мы отшатываемся от того, что мы - и не случайно - более не видим?

Надо надеяться, что через проведение этой фундаментально-онтологически ориентированной интерпретации *Критики чистого разума*, пусть даже и останавливающейся перед решающим, проблематика обоснования метафизики получила большую остроту и конкретность. Так что нам остается лишь одно -

вопрошанием удерживать
исследование открытым.

Но разве не следует за "трансцендентальной аналитикой" в широком смысле, чьим истолкованием ограничивается исследование, "трансцендентальная диалектика"? И пусть она поначалу представляется лишь критическим применением обретенного понимания существа metaphysica generalis применительно к опровержению традиционной metaphysica specialis, не заключается ли в этой, по видимости, лишь негативной характеристике

трансцендентальной диалектики
также и позитивная проблематика?

И не концентрируется ли эта
проблематика в том же вопросе,
которым, пусть скрыто и
неразработанно, уже
руководствовалась вся прежняя
проблематика метафизики, а именно
- в проблеме конечности Dasein?

Кант говорит, что
"трансцендентальная видимость",
которой традиционная метафизика
обязана своей возможностью,
является необходимой. Не может ли
эта трансцендентальная не-истина
(Unwahrheit) в отношении ее
изначального единства с

трансцендентальной истиной быть положительно обоснована из внутренней сущности конечности в Dasein? Присуще ли этой сущности конечности не-сущность (Unwesen) этой видимости?

Но не следует ли тогда проблеме "трансцендентальной видимости" освободиться от той архитектоники, которой - в соответствии со своей ориентацией на традиционную логику - ограничивал ее Кант, тем более что логика, как возможное основание и руководство для проблематики метафизики, вообще

оказалась поколебленной
кантовским обоснованием?

Какова вообще
трансцендентальная сущность
истины? Каким образом она и не-
сущность не-истины именно в
основе конечности Dasein
изначально являются едиными с
такой основной нуждой человека,
как заброшенного в сущее сущего,
как необходимость понимания чего-
то такого как бытие?

Имеет ли смысл и является ли
правомерным определение человека
на основе его внутренней
конечности - того, что он нуждается
в "онтологии", т.е. в разумении бытия

- как "творческого", и тем самым - как "бесконечного", если ничто само по себе более радикально не противостоит онтологии, чем именно идея бесконечного существа?

Возможно ли развивать конечность в Dasein даже лишь в качестве проблемы, не "предполагая" бесконечность? Какого рода вообще это "пред-полагание"? Что означает эта, так "полагаемая", бесконечность?

Выступит ли вновь вопрос о бытии из лабиринта этих вопросов в своей стихийной силе и широте? Или мы уже навсегда стали марионетками организации,

производства и эффективности, так что не сможем более быть друзьями существенного, простого и постоянного, лишь в "дружеском союзе" (φιλία) с которыми свершается обращение к сущему как таковому; обращение, из которого вырастает вопрос о понятии бытия (σοφία) - основной вопрос философии?

Или же и для этого нам сначала нужно вспоминание? -

Ведь сказано Аристотелем:

Καί δὴ καί τό πάλαι τε καί νῦν καί
ἀεί ζητούμενον καί ἀεί ἀπορούμενον, τί
τό ὄν... (Metaphysica Z 1, 1028b 2 sqq.)

ПРИМЕЧАНИЕ

Кант, метафизика и проблема обоснования

1. ПРЕДЫСТОРИЯ

Хайдеггеровская книга "Кант и проблема метафизики" (далее - *КМ*) вышла в свет в 1929 г [\[103\]](#) . Сам Хайдеггер (в своем предисловии к 4 изданию книги, 1973) писал: «Моя книга о Канте является осуществляемым на проблематичном окольном пути введением в еще большую проблематичность поставленного в *Бытии и времени* вопроса о бытии». (*КМ*, S. XV)

Т.е. "кантовская книга" Хайдеггера является не только "феноменологической интерпретацией" философии Канта - *Критики чистого разума*, направленной против неокантианского ее истолкования как основания математико-физикалистской теории познания [\[104\]](#) : прежде всего *КМ* - это второе движение в деле фундаментально-онтологического переворота в истории европейской философии, а именно - разработка вопроса о бытии в перспективе его историчности, понимаемой через конечность агента вопроса о бытии -

Dasein.

Во "Введении" к *Бытию и времени* Хайдеггер подразделяет этот свой проект на следующие составляющие:

I часть: *Аналитика Dasein в отношении временности*

- 1) Подготовительный фундаментальный анализ Dasein
- 2) Dasein и временность
- 3) Время и бытие

II часть: *Деструкция истории онтологии как пример проблематики временности*

- 1) Кантовское учение о схематизме в связи с проблематикой временности

2) Онтологический фундамент "cogito sum" Декарта и наследование средневековой онтологии в отношении проблематики *res cogitans*

3) Рассмотрение времени Аристотелем и одновременное прояснение границ античной онтологии

Если преодоление первых двух этапов 1-й части совершается в основном труде Хайдеггера - *Sein und Zeit*, то из 2-й части в рамках проекта был пройден лишь один этап: в работе *Кант и проблема метафизики*, самым Хайдеггером рассматривавшейся в качестве подготовительной ступени к

осуществлению "деструкции традиционной метафизики".

Хайдеггер в своих предисловиях к книге указывает в качестве подступов к своей книге лекции WS 1927/28 о "*Кантовской Критике чистого разума*" , доклады, прочитанные в Риге (XI. 1928, Herderinstitut) и Давосе (III. 1929, Hochschulekursen) [\[105\]](#) .

Определяющей для книги интуицией, по собственному признанию Хайдеггера, являлось новое прочтение главы о схематизме в *Критике чистого разума* (далее в тексте - *КЧР*), как связывающей «проблему категорий, т.е. проблему

бытия в традиционной метафизике, и феномен времени» (*КМ*, XIV). Таким образом, разбираемый в *Бытии и времени* (далее в тексте - *БВ*) вопрос о бытии оказался ключом для интерпретации *КЧР*, а с другой стороны, эта интерпретация должна была выступать подтверждением поставленного Хайдеггером в *БВ* вопроса о бытии.

Сам Хайдеггер осознавал неоднозначность подобного подхода к классическому тексту истории философии. Но искомое им не было грешащей против канонов исторической филологии модернизацией [\[106\]](#) , но попыткой

"denkendes Gespräch zwischen Denkenden" [\[107\]](#) , попыткой обретения речи сущностного мышления, открытия пространства философского диалога, связующего в понимании прошлое и настоящее философии и открывающего будущее как новые возможности современной мысли [\[108\]](#) .

Как можно мыслить этот синтезирующий наследие традиции и современные запросы в возможностях будущего диалог? - Как разворачивание свершившегося в мышлении того или иного философа традиции (здесь - Канта) события из запроса "современной" мысли, т.е.

как переложение этого запроса на язык той или иной традиции, конечно, уже обогащенный предъявляемыми ему для перевода реалиями современности [\[109\]](#) . Запрос "современной" мысли, мысли Хайдеггера нам представляется известным; интерпретация бытия в горизонте временности, временности - как человеческой конечности, прояснение языковой деятельности вообще в связи с проблематикой временного конституирования.

2. СТРУКТУРА КНИГИ.

Содержание первых трех разделов книги было представлено Хайдеггером уже в трех Давосских докладах марта 1929 г. [\[110\]](#) :

- 1) Подход к обоснованию метафизики
- 2) Обоснование метафизики в осуществлении
- 3) Обоснование метафизики в ее изначальности.

Хайдеггеровский проект интерпретации *КЧР* представляет и развивает следующий тезис: «кантовская *Критика чистого разума* является первым конкретным обоснованием метафизики» (*КМ*, S. 271). Причем развитие этого тезиса

необходимо показывает
непосредственную значимость
вопроса о сущности человека в этом
раскрытии "метафизики
метафизики". Обоснование
метафизики должно проводиться в
четыре шага (первые три обозначены
уже в докладах, четвертый,
синтезирующий достигнутое -
"Обоснование метафизики в
повторении", добавляется в самой
книге).

1. Первый из них определяет
форму самой проблемы, которая
первоначально выступает для Канта в
форме вопроса традиционной
метафизики, *metaphysica specialis*:

"как вообще возможно познание сущего". Поскольку, согласно онтологическому различению (бытия и сущего) Хайдеггера, возможность познания сущего обуславливается предварительным пониманием бытийной структуры сущего, то вопрос об онтическом познании так или иначе предполагает предварительную разрешенность вопроса об онтологическом познании (который у Канта имеет форму вопроса: "как возможны синтетические суждения *a priori*"), вопроса *metaphysica generalis* (т. е. онтологии).

2. Для второго шага -

осуществления обоснования -
необходимо предварительно
определиться с характером
тематизируемого. Таковым является
"чистый человеческий, т.е. конечный
разум" (КМ, S. 272). Конечность
человеческого разума, собственно и
составляющая проблему, заключается
в разделенности у человека как
конечного существа познавательных
способностей - рассудка и
чувственности.

Таким образом, вопрос о
возможности онтологического
познания становится *вопросом о*
сущности "чистого" (независимого
от опыта) *синтеза* чистого

созерцания и чистого мышления. Стадиями проведения обоснования являются:

а) выявление сущностных элементов чистого познания (на основе трансцендентальной эстетики и аналитики понятий)

б) характеристика сущностного единства этих элементов в чистом синтезе (2-е издание, § 10 "О чистых понятиях рассудка или категориях" В 102-105)

в) прояснение внутренней возможности этого сущностного единства, т.е. чистого синтеза (на основе трансцендентальной дедукции §§ 15-27)

г) раскрытие основы
возможности онтологического
познания (глава о схематизме)

д) синтезирующее достигнутое,
также отсутствующее в докладах,
полное сущностное определение
онтологического познания
(проводимое на основе разбора главы
"О высшем основоположении всех
синтетических суждений")

3. Осуществление обоснования
выявляет как основу возможности
априорного синтетического познания
имеющую изначально-временной
характер *трансцендентальную*
способность воображения, "корень"
двух стволов человеческого познания.

К трансцендентальной способности воображения сводятся не только чистая чувственность и рассудок, но она также предъясвляется в качестве первичной способности для теоретического и практического разума вообще.

Этот революционирующий традиционную метафизику (отмеченную утверждением первенства духа, логоса, разума) итог, перед которым, согласно Хайдеггеру, отступает и сам Кант, «требуется радикального обновленного раскрытия основы возможности метафизики... т.е. направленной на возможность метафизики как

таковой метафизики Dasein» (Там же.), которая должна разрабатываться в рамках фундаментальной онтологии, дисциплины, раскрытию смысла которой посвящен *четвертый* раздел книги, соответственно представляющий этап "обоснования метафизики в повторении".

3. КАНТ И ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИКИ: ОБОСНОВЫВАЮЩЕЕ ИСТОЛКОВАНИЕ "КРИТИКИ"

Хайдеггер с самого начала ставит себе целью "истолкование *Критики чистого разума* как

обоснования метафизики", так чтобы "проблема метафизики" выявилась в качестве проблемы фундаментальной онтологии. Искомое истолкование представляется дисциплинированному глазу более чем проблематичным: критический пафос кантовской философии пытаются выдать за положительное, а значит - догматическое, системотворчество; к тому же, оставляя за собой право наследования и развития такого рода "кантовской традиции". Стоит ли за этой смелой претензией действительная интерпретация, или только неосторожное на слова

самостоятельное творчество, или, может быть, она - лишь пропагандистский трюк?

Приговор критиков *КМ* оказывается более чем суровым: «Все представление *Критики чистого разума...* характер тематизации, идея интерпретации, строение и собственный путь исследования, сводящегося к представлению основных идей *Бытия и времени*, определены исключительно хайдеггеровской философией» [\[111\]](#) .

Одним из принципиальнейших лежащих в основе истолкования *КМ* "разночтений" является различие

Хайдеггером смысла
"трансценденции" не как кантовской
"характеристики существования
объекта", но как "априорного
синтеза" [\[112\]](#) . Однако как раз
характер проблематичности этой
"терминологической дивергенции"
(есть ли это проблематичность
запрета или же выказывающего себя
в качестве должного быть
осуществленным разрешения) в
частности и является вопросом
обоснования Хайдеггера. Ведь за
попыткой переопределения
кантовских терминов стоит не что
иное, как проект переосмысления
тех реалий, что выявлялись

революционным дискурсом Канта -
реалий *возможности* знания,
условий познания. Так, совершая
относительное различие своей
позиции и позиции своего
оппонента, другой его критик без
страха и упрёка, хайдеггеровский
ответчик на диспуте в Давосе,
неокантианец Эрнст Кассирер
признавал: «Представляется, что
вопрос о бытии вовсе не устраняется
коперниканским переворотом Канта.
Через этот переворот вопрос о бытии
лишь приобретает гораздо более
сложную оформленность, чем в
античности... [В отношении к нему
этот переворот значит], что вопросу

об определенности предметов
должен предшествовать вопрос о
бытийной конституции
предметности» [\[113\]](#) .

Герменевтическим ключом для
прочтения *КЧР* как
проблематизирующей возможность
метафизики *Dasein* является
интерпретация трансценденции как
"априорного синтеза" проводимого
чистой продуктивной способностью
воображения. В § 6 *КМ* (Первичное
основание обоснования метафизики)
Хайдеггер, комментируя кантовское
введение основных источников
познания (чувственности и рассудка,
рецептивности впечатлений и

спонтанности понятий, как способностей души), являющихся «двумя стволами человеческого познания, вероятно, возникающими из общего, но нам неизвестного корня», говорит о задаче определения этого "нам неизвестного общего" корня, лишь обозначенной и косвенно затрагиваемой самим Кантом, как о задаче "философствующего обоснования философии" (*КМ* , с. 20).

Этот общий корень является не только пра-источником самих способностей, но и их обуславливающей, *единящей основой*, "*возможностью синтеза вообще*"

как возможного со-действия рассудка и чувственности в их доопытной чистоте, без чего первый оставался бы "слепым", а вторая - лишенной возможности объединения "по правилам"; «лишь из соединения их может возникать познание». Именно развитие этой интуиции возможного единства, синтеза в изначальном двух традиционно противопоставляемых способностей конечного познания и являлась ключевым содержанием курса лекций 1925/26 г. "Логика. Вопрос об истине" [\[114\]](#) .

3.1. Разработка изначальной структуры временного синтеза в "Логике"

Согласно "Логике" синтез в *КЧР* - это прежде всего синтез основных способностей познания в их совместной деятельности. Вопрос "Критики": "как возможны синтетические суждения а priori" (В 216), - это вопрос о том, как, на какой основе и по каким правилам, возможно априорное взаимодействие чистого рассудка и чистой чувственности, чтобы результатом их априорного взаимодействия было приращение объективного, верного для мира опыта, знания. Т.е. априорная основа единства чистого рассудка и времени как чистого созерцания должна связывать их с

объективным миром возможного опыта.

Основной прием интерпретации Хайдеггера - конкретизирующее раскрытие "технических" терминов логики в перспективе истолкования объективности как конституируемой бытием-в-мире Dasein. "Синтез" раскрывается как *возможность взаимодействия* способностей познания. "Познание" раскрывается как *историческое развитие* основной структуры понимания Dasein - *Так-как*, толкуемой в качестве того или иного горизонта человеческой "заботливой" деятельности.

Раскрытие значения "истины" сопрягается у Хайдеггера с раскрытием исторического смысла герменевтической структуры "Как" в ее "темпорализации". "Истина" для Хайдеггера - это *возможность понимания* вообще и, в частности, исторически обусловленная (характером тематизации) осуществленность этой возможности (GA 21. S. 207). Уже в самой структуре вопроса об истине заложен вопрос о бытии: понимание определяется Хайдеггером в качестве присущего *Dasein* *способа бытия*; полнота же возможностей понимания предполагает полноту

бытия этих возможностей (Там же. S. 414-415).

*Единство чистого Я и
изначального времени
(трансцендентальной
способности воображения)*

Является ли подобное понимание "истины" и "бытия" их антропологизацией? - Скорее подобный поворот исследования есть радикальное принятие во внимание его ограниченности, его предпосылок [\[115\]](#) : постановка вопроса, должна найти подтверждение и осуществление через обращение к деструктивно-

онтологической интерпретации традиции [\[116\]](#) .

Как возможно мыслить "истину" и "синтез" в перспективе трансцендентального познания, предлагаемой Кантом? - Вопрос об истине у Канта связывается не с областью предметного, но с логическим [\[117\]](#) .

Проблема логического вообще - это вопрос о возможности приведения многообразного созерцания через фигурный синтез способности воображения к чистым понятиям (В 104 [82]), о действительности применимости категорий как "понятий, а priori

предписывающих законы явлениям" (В 163 [121]) к явлениям; проблема первоначального основания подчиненности природы, как совокупности всех явлений, категориям как ее необходимой закономерности.

Подводимость в синтезе рассудка представлений под одно понятие, или - чистого синтеза представлений под одно понятие, скорее постулируется Кантом согласно архитектурному принципу развития "Критики", чем наглядно им демонстрируется, доказываемая, - утверждает Хайдеггер. Чтобы сделать это,

способности познания и целое познаваемого вообще должны быть приведены к *общему основанию*. Такова проблема, наличие которой в "Критике" только подтверждается попытками марбургских неокантианцев различить I и II издания *КЧР*, соответственно, как психологическую и логическую интерпретации Кантом собственной трансцендентальной философии.

Горизонтом интерпретации Хайдеггера является интуиция *фундаментальной связи*, существующей между характером традиционного философского мышления "истины" как "истины

созерцания" и обыденным пониманием времени как теперь-времени (GA 21. S. 251). В основе подобного метафизического полагания "созерцаемости" истины Хайдеггер усматривает так или иначе *тематизированное* время как поле первичных различий (в случае Канта - тематизацию целого времени как совокупности посредством предварительно проводимой редукции выделенных позиций теперь-времени).

Кант наследует у Декарта понимание субъекта, "Ich denke", как *res cogitans*, функции "есть" как связки и, тем самым, бытия как

обуславливающего возможность
дискурса полагания [\[118\]](#) ;
следствием чего является
утверждение "безвременности"
мыслящей субстанции - тезис, с
которым сам Кант, что показывается
в "Лекциях", по ходу развития
"Критики", вступал в разногласия, но
так и не дошел до его отвержения
или переосмысления.

Хайдеггер пытается воссоздать
логику кантовского
трансцендентального исследования,
вживив в его основание "подлинное"
понимание времени, что позволило
бы привести к изначальному
единству "стволы человеческого

познания": "время" как функцию различения и "я мыслю" как функцию определения, определяющего синтеза.

Да, характеристики, которые даются Кантом "я" ("Устойчивое и постоянное я [чистой апперцепции] составляет коррелят всех явлений вообще" (А 123 [106])) практически буквально повторяют дефиницию времени как "абсолютно устойчивого и неизменяющегося коррелята всех явлений вообще. Но как "время" и "я" могут динамически, функционально единиться в архитектонике чистого разума? Как они могут совпадать, пусть даже в их первичных формах -

априорного различения и определения?

Хайдеггер вскрывает это единство через "изначальное" определение рецептивности времени как спонтанности, а спонтанности "я мыслю" как рецептивности. Попытка обоснования единства познания, проводимая Хайдеггером, зиждется на его стремлении различить в априорных формах чувственности (пространстве и времени) и чистой форме рассудочного единства ("я мыслю" трансцендентальной апперцепции) равно общий им слой конституирования первичных различений.

Возможность выделения слоя
первичных различий вводится
Хайдеггером через
истолковывающий анализ функций
пространства [\[119\]](#) и времени в
"Трансцендентальной эстетике":
через выявление пространства и
времени как априорных *созерцаний* и
как предварительно данного
созерцаемого (GA 21. §§ 22, 23) [\[120\]](#)
. Пространство и время суть
способности видеть многоразличное
как "бесконечно данную
величинность", но также и
первичное различие
многоразличного как такового,
горизонт первичного различения.

Первично различающие фиксации - *здесь, там, наряду, за, под, над* - не достигаются синтезом рассудка, но лежат в его основе. Пространство и, соответственно, время, как вводящие эти различения (которые первичным образом они и суть), являются основными формами первичной априорной артикуляции (Там же. S. 289) - априорными формами созерцания и "источниками познания вообще". Однако то, что подается формами созерцания - это лишь многоразличное; познание же есть синтетическое приведение многоразличного созерцания к единству понятия и предполагает, с

одной стороны, *единство правила синтеза*, с другой, *единство осуществляющего синтез* - "я мыслю" как трансцендентальное единство апперцепции.

"Я", "я мыслю" как способность синтеза является равноизначальной априорным формам созерцания, соответствующей им способностью определения "обнаруживаемого многообразного" (S. 330). Первичное различие возникает для- и совместно с первичным определением (синтезом согласно категориям), так что первоначально "я мыслю" является как "я имею различие" (S. 332), предстает

воспринимающим утверждением "я есть различенный".

«Эта спонтанность "я" (самости) изначально является чистой апперцепцией и чистой самоаффектацией, чистым "я мыслю" и временем». (S. 342) [\[121\]](#) .

Самоаффектация есть изначальный синтез как образование горизонта различения-определения, предметности вообще.

Анализируя вслед за Кантом три схемы категорий (количества - число, реальности - ощущение, субстанции - постоянство), Хайдеггер демонстрирует, как эти схемы категорий являются именно

определениями времени, подачей категорий в образе времени: во всех трех случаях производится тематизация временного потока в различных аспектах - числом поток тематизируется в отношении им различаемой *местности* (выделение *этого-вот* "теперь" - *Jetzt-da*) в синтезе "порождения времени" (*Zeiterzeugung*), ощущением - в отношении качественных характеристик позиций потока (*такого-то* "теперь" - *Jetzt-das*) в синтезе "наполнения времени" (*Zeiterfüllung*), постоянством - в отношении *целостности* времени в

синтезе "упорядочивания времени" (Zeitordnung).

То, что объединяет все три вида *synthesis speciosa temporis* - это всегда уже свершившаяся в них нетематизируемая фиксация динамической структуры "время" в статических позициях "теперь и "поток-теперь". И именно это "кантовское полагание" Хайдеггер стремится критически пересмотреть, чтобы открыть путь для понимания единства "времени" и "я мыслю".

Претензии Хайдеггера двойки:

«1. Кантом вообще не схватывается смысл времени как экзистенциала;

2. его понятие времени основывается на "настоящем" – экзистенциально фундированном модусе времени». (S. 404)

Экзистенциальное понимание времени - это понимание его "как структурного понятия человеческого существования" (S. 402); так что *теперь* как настоящее экзистенциально должно пониматься в качестве *формы бытия* Dasein как бытия-к-миру.

В силу экзистенциального поворота понимания для нас открывается возможность промыслить "Ich denke" не как находящееся во времени, но как само

время, точнее, как его модус, а именно - как модус чистого настоятельствования, конституирования настоящего, (Gegenwärtigens). Вопрос о том, "что есть *само изначальное* время?" в "Логике" еще не ставится, как не произносится и обнаруживаемое лишь в курсе 1927/28 гг. имя "времени как способности" - *трансцендентальная способность воображения.*

*3.2. Понятие "трансценденция"
и разработка схематизма
способности воображения в
«Феноменологической
интерпретации Критики чистого*

разума *Канта*» [\[122\]](#) и книге Кант и проблема метафизики

Установление

Кантом

первенства трансцендентальной способности воображения по отношению к двум традиционно признаваемым человеческим способностям познания, относится Хайдеггером к 3-му разделу "Дедукции чистых понятий рассудка": "Об отношении рассудка к предметам вообще и возможности их познания a priori" (A 115-128).

Вопрос об этой первичной основе, об изначальном единстве способностей человеческого познания, который Хайдеггер ставит,

опираясь на немногочисленные оговорки-признания самого Канта, конечно же, в первую очередь, является не филологическим вопросом о месте трансцендентальной способности воображения и роли трансцендентального схематизма, как ее воплощения в действии, в фактическом целом *КЧР*, но способом проверки действительности методов герменевтической феноменологии [\[123\]](#) в ее развитии и утверждении в фундаментальную онтологию, попыткой исходя из традиционной проблемы теоретической философии

удостовериться в допустимости перехода от вопроса об изначальном времени к вопросу о смысле бытия.

Из заглавия этого раздела, пишет Хайдеггер, ясно, что проблема внутренней возможности онтологического познания есть не что иное, как *раскрытие трансценденции*. В основе трансценденции, как возможности "синтетических суждений а priori", лежит априорная отнесенность чистого рассудка и чистого созерцания друг к другу, так что они составляют "горизонт единства возможной взаимосвязанности", именно в этой взаимосвязи являя

возможность опыта вообще. При этом ни чувственность, ни рассудок не обладают первенством в отношении другого, но предполагают им предшествующий чистый синтез, синтез *трансцендентальной способности воображения*, априорно сводящий в единый механизм познания принципиально различные способности чувственности и рассудка и служащий изначальным и обосновывающим принципом их единства. Введение трансцендентальной способности воображения как общего корня способностей познания проводится Хайдеггером через выявление в них

структуры трансценденции, а затем - представление ее как трансценденции "по преимуществу" [\[124\]](#) .

Так в § 14 "Критики" ("Переход к трансцендентальной дедукции категорий") Хайдеггер отмечает «необычайную близость если не к самому феномену, то, по крайней мере, к *проблеме* трансценденции», что дает ему право на попытку переориентации задачи дедукции категорий через раскрытие трансценденции как «априорного конституирования предметности» в качестве ее основания. Это априорное конституирование,

разрешающее возможность "встречи" представления в субъекте с объектом, не есть мистическое внеопытное определение действительной связи таковых, но выделение инвариантного в самой деятельности представления как структурирования многообразного чувственного в качестве *пред-стоящего, предметного* (Там же, S. 320). «Онтологическая сущность категорий состоит именно в том, чтобы предварительно конституировать встречающееся в его *предметности* » (S. 322; ср. S. 424), что, в свою очередь, невозможно без того, чтобы

«представляющий, субъект, не был бы *сам по себе трансцендирующим* (transzendent), т.е. чтобы его экзистенции не было бы присуще соотнесение-с, открытость-для, выступание - экстазис» (S. 409).

Что позволяет чистой способности воображения выступать как посреднику в трансцендентальном синтезе чувственности и рассудка? В анализе кантовской трансцендентальной дедукции в *КМ* Хайдеггер лишь тезисно повторяет развернуто представленное в "Логике": для того, чтобы связывать а priori, *чистый синтез* (как деяние чистой

способности воображения) должен состоять в сущностном отношении с временем как изначально чистым воспринимающе-подающим универсальным созерцанием. Исследование характера этого отношения Хайдеггер основывает на разборе следующей трансцендентальной дедукции понятий главы "О схематизме чистых понятий рассудка", 11 страниц которой являются «принципиальной частью обширного произведения» (КМ, с. 50).

Трансцендентальная способность воображения выступает в трансцендентальном схематизме

посредником между чистым
рассудком и чистой чувственностью
для их сведения в едином целом
"мыслящего созерцания",
воссоздающего в рамках
ограниченных способностей
конечного существа божественную,
т.е. бесконечную, способность
intuitus originarius. Насколько
возможно это воссоздание,
настолько возможно и
онтологическое познание. И эта
"изначальная интуиция", согласно
"Феноменологической
интерпретации...", возможна, пусть и
не для конституирующей, но для
рефлектирующей способности

суждения, а именно - как *exhibitio originaris temporis* : внеопытное представление целого времени продуктивной способностью воображения (GA 25. S. 416). Хайдеггер интерпретирует главу о схематизме, как обосновывающую результаты и саму возможность трансцендентальной дедукции, показывающую "основу сущности", внутреннюю возможность, категорий как чистых определений времени (Там же. S. 430-431).

Он делает, казалось бы, сугубо техническую для целого "Критики" проблему трансцендентального схематизма проблемой

фундаментально-онтологической, конкретизирующе раскрывает последнюю в разборе первой и создает единый проблемный узел: схематизм, т.е. трансценденция, т.е. конечность [\[125\]](#) .

Очевидно, в своей попытке истолкования Хайдеггер идет дальше сказанного Кантом [\[126\]](#) , с одной стороны, проецируя свой горизонт понимания на кантовскую проблематику, с другой - налагая рамки критической философии на собственную деятельность понятийного образования; как бы предпринимает попытку психоанализа не только кантовского,

но и своего замысла, причем, зачастую, опираясь на проговоренное Кантом в одном месте (по преимуществу - в 1-ом издании "Критики"), он входит в противоречие с целым рядом других мест книги [\[127\]](#), но ведь истолкование больше интерпретации именно в том, что «его задача - сделать подлинно зримым, что вообще Кант высветил в своем обосновании, и что не содержится только в эксплицитных формулировках», и вообще в кантовской исторической ситуации понимания формулируемого (*КМ.* с. 117).

Как на один из принципиальных приемов истолкования можно указать на сведение Хайдеггером способов чистого познания - чувственности, рассудка, способности воображения - как присущих конечному познанию форм представления [\[128\]](#) . Так, отвечая на критику Одебрехта (*КМ. S. 298*), Хайдеггер пишет, что "мышление" конечно, поскольку определено созерцанием, а то, в свою очередь, конечно, поскольку возникает из начальной "подачи" (т.е. через предоставление горизонта предметности), "заброшенности".

"Представливание"

здесь

следует понимать не эмпирическим, но чистым образом, онтологически, как первичное установление, открытие космоса события познания, обуславливание встречи "субъекта" и "объекта", способности синтеза в языке. На это указывает и семантическая связанность внутри языка *KM* субстантивированных глаголов: Vorstellen (Vor-stellen), Darstellen, Darbieten, Vorhalten, Vorbilden, - которые, несмотря на акценты собственных значений (как "представления", "наглядного предъявления", "предложения", "удерживания", "предваряющего

образования"), все имеют дело с учреждением места для выступления предмета, противостоящего вообще (См. *КМ* § 29). В основе первичного пред-ставления Хайдеггером полагается трансцендентальная способность воображения как *изначальное время*, само себя временящее и потому обходящееся без основания, по крайней мере до тех пор, пока не станет тематизируем сам принцип этого временения.

Хайдеггер, очевидно, творчески перерабатывая феноменологическую теорию времени, с 1905 г. представляемую Гуссерлем в его "Лекциях по феноменологии

внутреннего время-сознания", вводит различие между "временем встречи предметов" (чистый поток теперь) и "временем подачи предметности" (изначальным временем) [\[129\]](#) . «Позволяет же возникнуть времени как *последовательности* "теперь" трансцендентальная способность воображения, которая, как начало-дающая, есть изначальное время». (*КМ*, с . 101).

В "Предварительном рассмотрении" 1-го издания Кант разбирает в отношении ко времени не формы способности образования, но модусы синтеза элементов

познания (аппрегензию созерцания, репродукцию воображения, рекогницию понятия). Полагая в основу истолкования анализ указанного места, Хайдеггер считает, что именно «разработка внутреннего временного характера трех модусов синтеза должна предложить последнее решающее доказательство того, что интерпретация трансцендентальной способности воображения как корня обоих стволов не только возможна, но и необходима» (*КМ*, с. 102).

Утверждение трансцендентальной способности воображения в качестве корня

стволов человеческого познания
означает приведение к ней и
чувственности, и рассудка, а затем
раскрытие их трех как горизонтно-
экстатических способностей
изначальной временности.
Способность воображения, по 1-му
изданию, - это "способность синтеза
вообще". Чистый синтез отличает то,
что в нем нам открывается не "связь
двух нечто", но "горизонт нечто"
вообще. Чистый синтез аппрегензии
делает возможным "настоящее"
(теперь), репродукции - "отбившее",
рекогниции - "будущее" (как
возможность единства "отбившего" и
"настоящего", осуществления

цельности, замыкания времени на себе) (*КМ*, с. 103 сл.).

Интерпретация последнего синтеза - синтеза понятия, открывающего горизонт будущего - безусловно, является наиболее проблематичной [\[130\]](#) . Ведь в нем должно быть осуществлено сведение первоэлементов познания - чистой чувственности и чистого рассудка; времени и "я мыслю".

Хайдеггер это делает, отождествляя в качестве чистой самоаффектации, самовоздействия, изначальное время и трансцендентальную апперцепцию. Чистая самоаффектация - это

экстатически единое время: в едином потоке выступает настоящее "теперь", относимое открывающим удержанием в прошлое, но возвращающееся к себе, в "теперь" как настоящее, через будущее, устанавливающее единство времени как различенного потока.

С другой стороны, аффинирование "я", как вещи в себе, собственного внутреннего чувства также есть самоаффектация. Чистое "я" аффицирует себя, чтобы положить себе предел, различить себя в операции *пред* -оставления. При этом трансцендентальному "я" как вещи в себе им же самим

подаются-принимаются идеи чистого разума, а именно для того, чтобы событие различения состоялось.

Движение "разрешения события" является конечным движением, поскольку, выходя из бесконечной вещи в себе, утверждает возможность конечного события различения. Эта «чистая самоаффектация дает трансцендентальную праструктуру конечной самости как таковой» (*КМ*, с. 111).

Трансценденция значит конечность, поскольку внутри бесконечного нет различного и потому невозможен синтез. Введение "изначального времени" должно

было служить попытке различения внутри бесконечного (вещи в себе); это была попытка моделирования вещи в себе, т.е. снятия "вещи в себе" как "предельного понятия" в "изначальном времени" как более значимом "предельном понятии".

Поскольку, отвергнув понятие "вещи в себе" "невозможно остаться внутри кантовской системы" (Якоби), Хайдеггера самым ходом его истолкования необходимо выносило за ее рамки. Однако проблема "вещи в себе" как основы дискурса не снимается голым утверждением "экстатической безосновности" дискурса. Ведь тем самым как раз

"экстатическая безосновность" и становится "вещью в себе". Поэтому вскоре после *КМ* Хайдеггер вновь обращается к проблеме обоснования.

4. ПО ТУ СТОРОНУ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ: ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЯ

Устанавливая соответствие между своим исследованием человеческой конечности в *БВ* и проектом деструкции кантовской философии в ее представлении в качестве обоснования метафизики Хайдеггер говорит в своих лекциях 1927/28 гг.: «Радикализуя кантовскую

проблему онтологического познания,
не ограничивая ее лишь
онтологическим фундированием
позитивных наук и ее определением
как проблемы суждения, но постигая
в качестве радикального и
фундаментального вопроса о
возможности понимания бытия
вообще, мы получаем
фундаментальную философскую
проблематику *Бытия и времени*.
Время в этом случае понимается уже
не в вульгарном смысле, но как
временность в смысле
трансцендентального единства
экстатического состава Dasein
[каковой в кантовских анализах

Хайдеггера соответствует чистая временная способность воображения, см. *КМ* § 35 - О. Н.], бытие же более не понимается в смысле бытия-наличным природы, но универсальным образом - как содержащее в себе все возможности региональных видоизменений. Универсальность бытия и радикальность времени суть две темы, в единстве которых проявляется задача дальнейшего рефлексивного проникновения в возможность метафизики» [\[131\]](#) .

Характерные для Dasein сокрытость события единства бытия и времени, неявность понимания

бытия и принципиальная ограниченность временем - то, что имеется в виду Хайдеггером в определении человеческого существования как *конечного*, но именно исследование этой конечности, должно развиваться в связи с постановкой задачи обоснования метафизики (*КМ*, § 39), и выказывается им в качестве пути философии по преимуществу, ставящей вопрос о бытии.

Тема обоснования метафизики как повторения [\[132\]](#), реконструкции целого критического кантовского проекта познания на основе пра-факта человеческой

конечности не получает
достаточного развития ни в
хайдеггеровских лекциях 1926,
1927/28 гг., ни в его кантовской
книге. Таковые более
концентрируются на разборе первого
отдела учения об элементах
"Критики", в то время как
"Трансцендентальная диалектика",
собственно имеющая дело с
"неизбежными" метафизическими
вопросами, в них вообще не
тематизируется и не подвергается
деструкции в перспективе
положения изначального основания.
Представляется, что
"насильственность" интерпретации

Хайдеггера в *КМ* потому так и бросается в глаза, что установление возможностей и границ "обоснования как дела метафизики", а именно - разбор места и функции понятия "мир" у Канта, проводится Хайдеггером отдельно (в работе *О существе основания*), причем на материале "Диссертации" 1770г [\[133\]](#).

4.1. *"Мир "* и трансценденция в Бытии и времени

Проблема мира как трансценденции бытия-в-мире тематизируется уже в книге 1927г. Задавая вопрос о возможности

феноменологического описания и онтологического определения понятия "мир", Хайдеггер (§ 14) апофатическим образом ограничивает проблемную область исследования: речь должна идти не о частных аспектах этого феномена ("мир" как региональное обозначение, "индивидуальный мир", "мир" как целое "внутримирового сущего" или как его субстанция), но о *"мировости мира вообще"*. «"Мировость" - это онтологическое понятие и имеет ввиду структуру конститутивного момента бытия-в-мире» [\[134\]](#) . Поскольку бытие-в-мире вводится Хайдеггером как

экзистенциальное определение Dasein, то «сама мировость является экзистенциалом», а "мир" - онтологической характеристикой самого Dasein [\[135\]](#) . В отличие от категориального понимания мира как бытия наличного или подручного сущего, "мировость мира" как «бытие онтического условия возможности раскрываемости внутри-мирового сущего вообще» будет экзистенциальным определением бытия-в-мире, т.е. Dasein как трансцендирующего [\[136\]](#) . Тем самым, "мировость мира" будучи, с одной стороны, заданной для Dasein как пространство его

возможного действия, с другой стороны, вполне определяется лишь через предельную реализацию (конкретизацию) Dasein этого пространства возможного, т.е. через установление *границы* мира в невозможном деянии Dasein по *трансценденции* мира. Если первое будет экзистенциальным пониманием мира, то второе - экзистенциальным, параллельным которым будет фиксируемое Хайдеггером в качестве непосредственно данного доонтологическое понимание бытия и постулируемое "Введением" как задача онтологическое понимание.

Вопрос о "мировости мира" в *БВ* является возможной формой вопроса о смысле бытия как «радикализации сущностно присущей Dasein бытийной тенденции, до-онтологического понимания бытия» [\[137\]](#) .

4.2. "Мир" и проблема основания в работе О существе основания

Истолкование кантовского синтетического понятия мира, проводимое во 2-ом разделе работы *О существе основания* [\[138\]](#) ("Трансценденция как область вопроса о существе основания"),

служит основой существенного развития хайдеггеровского понимания мира как структуры трансценденции Dasein в *БВ* и предвосхищает вывод поздних лекций 1955/56 гг. "Закон основания" [\[139\]](#) : «Бытие и основание - одно и то же». Хайдеггер опознает в кантовском понятии "мир" *экзистенциальную проблематику* [\[140\]](#) возможности полного синтеза от обусловленного к безусловному [\[141\]](#) и раскрывает таковую как проблематику трансценденции *бытия*.

Воспроизводимый в *СО* подход Канта к проблеме мира выказывает

себя настолько плодотворным для исследования Хайдеггера, что он, даже не проставляя "деструктивных акцентов", предпосылает кантонское трансцендентальное понимание «мира... как абсолютной целостности в совокупности существующих вещей, [задаваясь вопросом о котором] мы обращаем внимание исключительно на полноту синтеза (хотя, собственно, лишь в возвращении (Regressus) к условиям» [\[142\]](#) , в качестве введения к собственному анализу мира как основания и существа основания (3-й раздел: "О существе основания").

В отличие от *БВ*, где вопрос о бытии ставится предварительным образом как вопрос о *смысле* бытия, *возможностях осмысления* бытия *Dasein*, цель исследования *СО* можно усмотреть в артикуляции пра-факта доонтологического разумения бытия через истолкование трансценденции как "перво-последнего" *синтеза* образования мира как безусловного [\[143\]](#) - того всегда уже имеющего место свершения, в котором только и устанавливается сама самость *Dasein*. И лишь теперь хайдеггеровская идея первенства трансцендентальной способности воображения в целом человеческого

познания, оперативно используемая им в *КМ*, обретает горизонт своего осмысления, а именно - в идее конечной свободы как "свободы к основанию", как "безосновного основания основания" [\[144\]](#) .
Онтологический смысл временности теперь раскрывается не через выявление единства способностей познания, а через составляющую проблему основания диалектику "трансцендентальных синтезов" основывания (Stiften), расположения (Boden-nehmen) и установления основания (Begründen) [\[145\]](#) .

Именно этой диалектикой ныне определяется Хайдеггером «забота о

постоянном и неизменном, которая, в свою очередь, возможна лишь как временность» [\[146\]](#) , с одной стороны, и "трансцендентальный характер сущности *бытия вообще* " , с другой. Ведь «лишь в трансценденции как набрасывающем мир (weltentwerfenden) расположенном установлении основания (Gründen) имеется бытие» [\[147\]](#) .

Парадоксальным образом, работа, по словам Хайдеггера в предисловии к 1-му изданию *КМ*, должна служить «дальнейшему разъяснению ключевой постановки вопроса», представленной в книге,

проясняет ее настолько
"основательно", что в определенном
смысле погашает значимость
"фундаментально-онтологического
исследования", проводимого в *КМ* и
БВ. Позднее, осмысляя
ограниченность подобного
именования, Хайдеггер пишет в
«Введении к *Что такое
метафизика?* » (1949), что
«фундаментальная онтология еще
остается видом онтологии [и имеет
дело с истиной сущего], в то время
как мышление об истине бытия как
возвращение в основание
метафизики первым своим шагом

уже оставило сферу любой онтологии» [\[148\]](#) .

Никифоров О. В.

ПРИМЕЧАНИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

При подготовке предлагаемого перевода работы Хайдеггера на русский язык принимался во внимание французский перевод произведения (Martin Heidegger, Kant et le probleme de la metaphysique. Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris.

Gallimard, 1953.), в частности -
подход переводчиков к поиску
соответствий явным и скрытым
неологизмам, вводимым
Хайдеггером [\[149\]](#) .

Переводчик хотел бы выразить
свою благодарность за помощь
оказанную в работе над редактурой
перевода А. В. Денежкину, а также,
заранее, всем возможным критикам
предлагаемого перевода за те
замечания, которые могли бы, как
надеется переводчик, улучшить
настоящий его вариант.

Никифоров О. В.

ПРИМЕЧАНИЕ

Кант, метафизика и проблема обоснования

1. ПРЕДЫСТОРИЯ

Хайдеггеровская книга "Кант и проблема метафизики" (далее - *КМ*) вышла в свет в 1929 г [\[150\]](#) . Сам Хайдеггер (в своем предисловии к 4 изданию книги, 1973) писал: «Моя книга о Канте является осуществляемым на проблематичном окольном пути введением в еще большую проблематичность поставленного в *Бытии и времени* вопроса о бытии». (*КМ*, S. XV)

Т.е. "кантовская книга" Хайдеггера является не только

"феноменологической
интерпретацией" философии Канта -
Критики чистого разума,
направленной против
неокантианского ее истолкования
как основания математико-
физикалистской теории познания
[\[151\]](#) : прежде всего *КМ* - это второе
движение в деле фундаментально-
онтологического переворота в
истории европейской философии, а
именно - разработка вопроса о
бытии в перспективе его
историчности, понимаемой через
конечность агента вопроса о бытии -
Dasein.

Во "Введении" к *Бытию и времени* Хайдеггер подразделяет этот свой проект на следующие составляющие:

I часть: *Аналитика Dasein в отношении временности*

4) Подготовительный фундаментальный анализ Dasein

5) Dasein и временность

6) Время и бытие

II часть: *Деструкция истории онтологии как пример проблематики временности*

4) Кантовское учение о схематизме в связи с проблематикой временности

5) Онтологический фундамент

"cogito sum" Декарта и наследование средневековой онтологии в отношении проблематики *res cogitans*

6) Рассмотрение времени Аристотелем и одновременное прояснение границ античной онтологии

Если преодоление первых двух этапов 1-й части совершается в основном труде Хайдеггера - *Sein und Zeit*, то из 2-й части в рамках проекта был пройден лишь один этап: в работе *Кант и проблема метафизики*, самим Хайдеггером рассматривавшейся в качестве подготовительной ступени к

осуществлению "деструкции традиционной метафизики".

Хайдеггер в своих предисловиях к книге указывает в качестве подступов к своей книге лекции WS 1927/28 о "*Кантовской Критике чистого разума*" , доклады, прочитанные в Риге (XI. 1928, Herderinstitut) и Давосе (III. 1929, Hochschulekursen) [\[152\]](#) .

Определяющей для книги интуицией, по собственному признанию Хайдеггера, являлось новое прочтение главы о схематизме в *Критике чистого разума* (далее в тексте - *КЧР*), как связывающей «проблему категорий, т.е. проблему

бытия в традиционной метафизике, и феномен времени» (*КМ*, XIV). Таким образом, разбираемый в *Бытии и времени* (далее в тексте - *БВ*) вопрос о бытии оказался ключом для интерпретации *КЧР*, а с другой стороны, эта интерпретация должна была выступать подтверждением поставленного Хайдеггером в *БВ* вопроса о бытии.

Сам Хайдеггер осознавал неоднозначность подобного подхода к классическому тексту истории философии. Но искомое им не было грешащей против канонов исторической филологии модернизацией [\[153\]](#) , но попыткой

"denkendes Gespräch zwischen Denkenden" [\[154\]](#) , попыткой обретения речи сущностного мышления, открытия пространства философского диалога, связующего в понимании прошлое и настоящее философии и открывающего будущее как новые возможности современной мысли [\[155\]](#) .

Как можно мыслить этот синтезирующий наследие традиции и современные запросы в возможностях будущего диалог? - Как разворачивание свершившегося в мышлении того или иного философа традиции (здесь - Канта) события из запроса "современной" мысли, т.е.

как переложение этого запроса на язык той или иной традиции, конечно, уже обогащенный предъявляемыми ему для перевода реалиями современности [\[156\]](#) . Запрос "современной" мысли, мысли Хайдеггера нам представляется известным; интерпретация бытия в горизонте временности, временности - как человеческой конечности, прояснение языковой деятельности вообще в связи с проблематикой временного конституирования.

2. СТРУКТУРА КНИГИ.

Содержание первых трех разделов книги было представлено Хайдеггером уже в трех Давосских докладах марта 1929 г. [\[157\]](#) :

4) Подход к обоснованию метафизики

5) Обоснование метафизики в осуществлении

6) Обоснование метафизики в ее изначальности.

Хайдеггеровский проект интерпретации *КЧР* представляет и развивает следующий тезис: «кантовская *Критика чистого разума* является первым конкретным обоснованием метафизики» (*КМ*, S. 271). Причем развитие этого тезиса

необходимо показывает
непосредственную значимость
вопроса о сущности человека в этом
раскрытии "метафизики
метафизики". Обоснование
метафизики должно проводиться в
четыре шага (первые три обозначены
уже в докладах, четвертый,
синтезирующий достигнутое -
"Обоснование метафизики в
повторении", добавляется в самой
книге).

3. Первый из них определяет
форму самой проблемы, которая
первоначально выступает для Канта в
форме вопроса традиционной
метафизики, *metaphysica specialis*:

"как вообще возможно познание сущего". Поскольку, согласно онтологическому различению (бытия и сущего) Хайдеггера, возможность познания сущего обуславливается предварительным пониманием бытийной структуры сущего, то вопрос об онтическом познании так или иначе предполагает предварительную разрешенность вопроса об онтологическом познании (который у Канта имеет форму вопроса: "как возможны синтетические суждения *a priori*"), вопроса *metaphysica generalis* (т. е. онтологии).

4. Для второго шага -

осуществления обоснования -
необходимо предварительно
определиться с характером
тематизируемого. Таковым является
"чистый человеческий, т.е. конечный
разум" (КМ, S. 272). Конечность
человеческого разума, собственно и
составляющая проблему, заключается
в разделенности у человека как
конечного существа познавательных
способностей - рассудка и
чувственности.

Таким образом, вопрос о
возможности онтологического
познания становится *вопросом о*
сущности "чистого" (независимого
от опыта) *синтеза* чистого

созерцания и чистого мышления. Стадиями проведения обоснования являются:

а) выявление сущностных элементов чистого познания (на основе трансцендентальной эстетики и аналитики понятий)

б) характеристика сущностного единства этих элементов в чистом синтезе (2-е издание, § 10 "О чистых понятиях рассудка или категориях" В 102-105)

в) прояснение внутренней возможности этого сущностного единства, т.е. чистого синтеза (на основе трансцендентальной дедукции §§ 15-27)

г) раскрытие основы
возможности онтологического
познания (глава о схематизме)

д) синтезирующее достигнутое,
также отсутствующее в докладах,
полное сущностное определение
онтологического познания
(проводимое на основе разбора главы
"О высшем основоположении всех
синтетических суждений")

3. Осуществление обоснования
выявляет как основу возможности
априорного синтетического познания
имеющую изначально-временной
характер *трансцендентальную*
способность воображения, "корень"
двух стволов человеческого познания.

К трансцендентальной способности воображения сводятся не только чистая чувственность и рассудок, но она также предъясвляется в качестве первичной способности для теоретического и практического разума вообще.

Этот революционирующий традиционную метафизику (отмеченную утверждением первенства духа, логоса, разума) итог, перед которым, согласно Хайдеггеру, отступает и сам Кант, «требуется радикального обновленного раскрытия основы возможности метафизики... т.е. направленной на возможность метафизики как

таковой метафизики Dasein» (Там же.), которая должна разрабатываться в рамках фундаментальной онтологии, дисциплины, раскрытию смысла которой посвящен *четвертый* раздел книги, соответственно представляющий этап "обоснования метафизики в повторении".

3. КАНТ И ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИКИ: ОБОСНОВЫВАЮЩЕЕ ИСТОЛКОВАНИЕ "КРИТИКИ"

Хайдеггер с самого начала ставит себе целью "истолкование *Критики чистого разума* как

обоснования метафизики", так чтобы "проблема метафизики" выявилась в качестве проблемы фундаментальной онтологии. Искомое истолкование представляется дисциплинированному глазу более чем проблематичным: критический пафос кантовской философии пытаются выдать за положительное, а значит - догматическое, системотворчество; к тому же, оставляя за собой право наследования и развития такого рода "кантовской традиции". Стоит ли за этой смелой претензией действительная интерпретация, или только неосторожное на слова

самостоятельное творчество, или, может быть, она - лишь пропагандистский трюк?

Приговор критиков *КМ* оказывается более чем суровым: «Все представление *Критики чистого разума...* характер тематизации, идея интерпретации, строение и собственный путь исследования, сводящегося к представлению основных идей *Бытия и времени*, определены исключительно хайдеггеровской философией» [\[158\]](#) .

Одним из принципиальнейших лежащих в основе истолкования *КМ* "разночтений" является различие

Хайдеггером смысла "трансценденции" не как кантовской "характеристики существования объекта", но как "априорного синтеза" [159]. Однако как раз характер проблематичности этой "терминологической дивергенции" (есть ли это проблематичность запрета или же выказывающего себя в качестве должного быть осуществленным разрешения) в частности и является вопросом обоснования Хайдеггера. Ведь за попыткой переопределения кантовских терминов стоит не что иное, как проект переосмысления тех реалий, что выявлялись

революционным дискурсом Канта -
реалий *возможности* знания,
условий познания. Так, совершая
относительное различение своей
позиции и позиции своего
оппонента, другой его критик без
страха и упрёка, хайдеггеровский
ответчик на диспуте в Давосе,
неокантианец Эрнст Кассирер
признавал: «Представляется, что
вопрос о бытии вовсе не устраняется
коперниканским переворотом Канта.
Через этот переворот вопрос о бытии
лишь приобретает гораздо более
сложную оформленность, чем в
античности... [В отношении к нему
этот переворот значит], что вопросу

об определенности предметов
должен предшествовать вопрос о
бытийной конституции
предметности» [\[160\]](#) .

Герменевтическим ключом для
прочтения *КЧР* как
проблематизирующей возможность
метафизики Dasein является
интерпретация трансценденции как
"априорного синтеза" проводимого
чистой продуктивной способностью
воображения. В § 6 *КМ* (Первичное
основание обоснования метафизики)
Хайдеггер, комментируя кантовское
введение основных источников
познания (чувственности и рассудка,
рецептивности впечатлений и

спонтанности понятий, как способностей души), являющихся «двумя стволами человеческого познания, вероятно, возникающими из общего, но нам неизвестного корня», говорит о задаче определения этого "нам неизвестного общего" корня, лишь обозначенной и косвенно затрагиваемой самим Кантом, как о задаче "философствующего обоснования философии" (*КМ* , с. 20).

Этот общий корень является не только пра-источником самих способностей, но и их обуславливающей, *единящей основой*, "*возможностью синтеза вообще*"

как возможного со-действия рассудка и чувственности в их доопытной чистоте, без чего первый оставался бы "слепым", а вторая - лишенной возможности объединения "по правилам"; «лишь из соединения их может возникать познание». Именно развитие этой интуиции возможного единства, синтеза в изначальном двух традиционно противопоставляемых способностей конечного познания и являлась ключевым содержанием курса лекций 1925/26 г. "Логика. Вопрос об истине" [\[161\]](#) .

3.1. Разработка изначальной структуры временного синтеза в "Логике"

Согласно "Логике" синтез в *КЧР* - это прежде всего синтез основных способностей познания в их совместной деятельности. Вопрос "Критики": "как возможны синтетические суждения а priori" (В 216), - это вопрос о том, как, на какой основе и по каким правилам, возможно априорное взаимодействие чистого рассудка и чистой чувственности, чтобы результатом их априорного взаимодействия было приращение объективного, верного для мира опыта, знания. Т.е. априорная основа единства чистого рассудка и времени как чистого созерцания должна связывать их с

объективным миром возможного опыта.

Основной прием интерпретации Хайдеггера - конкретизирующее раскрытие "технических" терминов логики в перспективе истолкования объективности как конституируемой бытием-в-мире Dasein. "Синтез" раскрывается как *возможность взаимодействия* способностей познания. "Познание" раскрывается как *историческое развитие* основной структуры понимания Dasein - *Так-как*, толкуемой в качестве того или иного горизонта человеческой "заботливой" деятельности.

Раскрытие значения "истины" сопрягается у Хайдеггера с раскрытием исторического смысла герменевтической структуры "Как" в ее "темпорализации". "Истина" для Хайдеггера - это *возможность понимания* вообще и, в частности, исторически обусловленная (характером тематизации) осуществленность этой возможности (GA 21. S. 207). Уже в самой структуре вопроса об истине заложен вопрос о бытии: понимание определяется Хайдеггером в качестве присущего *Dasein* *способа бытия*; полнота же возможностей понимания предполагает полноту

бытия этих возможностей (Там же. S. 414-415).

*Единство чистого Я и
изначального времени
(трансцендентальной
способности воображения)*

Является ли подобное понимание "истины" и "бытия" их антропологизацией? - Скорее подобный поворот исследования есть радикальное принятие во внимание его ограниченности, его предпосылок [\[162\]](#) : постановка вопроса, должна найти подтверждение и осуществление через обращение к деструктивно-

онтологической интерпретации традиции [\[163\]](#) .

Как возможно мыслить "истину" и "синтез" в перспективе трансцендентального познания, предлагаемой Кантом? - Вопрос об истине у Канта связывается не с областью предметного, но с логическим [\[164\]](#) .

Проблема логического вообще - это вопрос о возможности приведения многообразного созерцания через фигурный синтез способности воображения к чистым понятиям (В 104 [82]), о действительности применимости категорий как "понятий, а priori

предписывающих законы явлениям" (В 163 [121]) к явлениям; проблема первоначального основания подчиненности природы, как совокупности всех явлений, категориям как ее необходимой закономерности.

Подводимость в синтезе рассудка представлений под одно понятие, или - чистого синтеза представлений под одно понятие, скорее постулируется Кантом согласно архитектурному принципу развития "Критики", чем наглядно им демонстрируется, доказываемая, - утверждает Хайдеггер. Чтобы сделать это,

способности познания и целое познаваемого вообще должны быть приведены к *общему основанию*. Такова проблема, наличие которой в "Критике" только подтверждается попытками марбургских неокантианцев различить I и II издания *КЧР*, соответственно, как психологическую и логическую интерпретации Кантом собственной трансцендентальной философии.

Горизонтом интерпретации Хайдеггера является интуиция *фундаментальной связи*, существующей между характером традиционного философского мышления "истины" как "истины

созерцания" и обыденным пониманием времени как теперь-времени (GA 21. S. 251). В основе подобного метафизического полагания "созерцаемости" истины Хайдеггер усматривает так или иначе *тематизированное* время как поле первичных различий (в случае Канта - тематизацию целого времени как совокупности посредством предварительно проводимой редукции выделенных позиций теперь-времени).

Кант наследует у Декарта понимание субъекта, "Ich denke", как *res cogitans*, функции "есть" как связки и, тем самым, бытия как

обуславливающего возможность
дискурса полагания [\[165\]](#) ;
следствием чего является
утверждение "безвременности"
мыслящей субстанции - тезис, с
которым сам Кант, что показывается
в "Лекциях", по ходу развития
"Критики", вступал в разногласия, но
так и не дошел до его отвержения
или переосмысления.

Хайдеггер пытается воссоздать
логику кантовского
трансцендентального исследования,
вживив в его основание "подлинное"
понимание времени, что позволило
бы привести к изначальному
единству "стволы человеческого

познания": "время" как функцию различения и "я мыслю" как функцию определения, определяющего синтеза.

Да, характеристики, которые даются Кантом "я" ("Устойчивое и постоянное я [чистой апперцепции] составляет коррелят всех явлений вообще" (А 123 [106])) практически буквально повторяют дефиницию времени как "абсолютно устойчивого и неизменяющегося коррелята всех явлений вообще. Но как "время" и "я" могут динамически, функционально единиться в архитектонике чистого разума? Как они могут совпадать, пусть даже в их первичных формах -

априорного различения и определения?

Хайдеггер вскрывает это единство через "изначальное" определение рецептивности времени как спонтанности, а спонтанности "я мыслю" как рецептивности. Попытка обоснования единства познания, проводимая Хайдеггером, зиждется на его стремлении различить в априорных формах чувственности (пространстве и времени) и чистой форме рассудочного единства ("я мыслю" трансцендентальной апперцепции) равно общий им слой конституирования первичных различений.

Возможность выделения слоя
первичных различий вводится
Хайдеггером через
истолковывающий анализ функций
пространства [\[166\]](#) и времени в
"Трансцендентальной эстетике":
через выявление пространства и
времени как априорных *созерцаний* и
как предварительно данного
созерцаемого (GA 21. §§ 22, 23) [\[167\]](#)
. Пространство и время суть
способности видеть многоразличное
как "бесконечно данную
величинность", но также и
первичное различие
многоразличного как такового,
горизонт первичного различения.

Первично различающие фиксации - *здесь, там, наряду, за, под, над* - не достигаются синтезом рассудка, но лежат в его основе. Пространство и, соответственно, время, как вводящие эти различения (которые первичным образом они и суть), являются основными формами первичной априорной артикуляции (Там же. S. 289) - априорными формами созерцания и "источниками познания вообще". Однако то, что подается формами созерцания - это лишь многоразличное; познание же есть синтетическое приведение многоразличного созерцания к единству понятия и предполагает, с

одной стороны, *единство правила синтеза*, с другой, *единство осуществляющего синтез* - "я мыслю" как трансцендентальное единство апперцепции.

"Я", "я мыслю" как способность синтеза является равноизначальной априорным формам созерцания, соответствующей им способностью определения "обнаруживаемого многообразного" (S. 330). Первичное различие возникает для- и совместно с первичным определением (синтезом согласно категориям), так что первоначально "я мыслю" является как "я имею различие" (S. 332), предстает

воспринимающим утверждением "я есть различенный".

«Эта спонтанность "я" (самости) изначально является чистой апперцепцией и чистой самоаффектацией, чистым "я мыслю" и временем». (S. 342) [\[168\]](#) .

Самоаффектация есть изначальный синтез как образование горизонта различения-определения, предметности вообще.

Анализируя вслед за Кантом три схемы категорий (количества - число, реальности - ощущение, субстанции - постоянство), Хайдеггер демонстрирует, как эти схемы категорий являются именно

определениями времени, подачей категорий в образе времени: во всех трех случаях производится тематизация временного потока в различных аспектах - числом поток тематизируется в отношении им различаемой *местности* (выделение *этого-вот* "теперь" - *Jetzt-da*) в синтезе "порождения времени" (*Zeiterzeugung*), ощущением - в отношении качественных характеристик позиций потока (*такого-то* "теперь" - *Jetzt-das*) в синтезе "наполнения времени" (*Zeiterfüllung*), постоянством - в отношении *целостности* времени в

синтезе "упорядочивания времени" (Zeitordnung).

То, что объединяет все три вида *synthesis speciosa temporis* - это всегда уже свершившаяся в них нетематизируемая фиксация динамической структуры "время" в статических позициях "теперь и "поток-теперь". И именно это "кантовское полагание" Хайдеггер стремится критически пересмотреть, чтобы открыть путь для понимания единства "времени" и "я мыслю".

Претензии Хайдеггера двойки:

«1. Кантом вообще не схватывается смысл времени как экзистенциала;

2. его понятие времени основывается на "настоящем" – экзистенциально фундированном модусе времени». (S. 404)

Экзистенциальное понимание времени - это понимание его "как структурного понятия человеческого существования" (S. 402); так что *теперь* как настоящее экзистенциально должно пониматься в качестве *формы бытия* Dasein как бытия-к-миру.

В силу экзистенциального поворота понимания для нас открывается возможность промыслить "Ich denke" не как находящееся во времени, но как само

время, точнее, как его модус, а именно - как модус чистого настоятельствования, конституирования настоящего, (Gegenwärtigens). Вопрос о том, "что есть *само изначальное* время?" в "Логике" еще не ставится, как не произносится и обнаруживаемое лишь в курсе 1927/28 гг. имя "времени как способности" - *трансцендентальная способность воображения.*

*3.2. Понятие "трансценденция"
и разработка схематизма
способности воображения в
«Феноменологической
интерпретации Критики чистого*

разума *Канта*» [\[169\]](#) и книге Кант и проблема метафизики

Установление

Кантом

первенства трансцендентальной
способности воображения по
отношению к двум традиционно
признаваемым человеческим
способностям познания, относится
Хайдеггером к 3-му разделу
"Дедукции чистых понятий
рассудка": "Об отношении рассудка к
предметам вообще и возможности их
познания a priori" (A 115-128).

Вопрос об этой первичной
основе, об изначальном единстве
способностей человеческого
познания, который Хайдеггер ставит,

опираясь на немногочисленные оговорки-признания самого Канта, конечно же, в первую очередь, является не филологическим вопросом о месте трансцендентальной способности воображения и роли трансцендентального схематизма, как ее воплощения в действии, в фактическом целом *КЧР*, но способом проверки действительности методов герменевтической феноменологии [\[170\]](#) в ее развитии и утверждении в фундаментальную онтологию, попыткой исходя из традиционной проблемы теоретической философии

удостовериться в допустимости перехода от вопроса об изначальном времени к вопросу о смысле бытия.

Из заглавия этого раздела, пишет Хайдеггер, ясно, что проблема внутренней возможности онтологического познания есть не что иное, как *раскрытие трансценденции*. В основе трансценденции, как возможности "синтетических суждений а priori", лежит априорная отнесенность чистого рассудка и чистого созерцания друг к другу, так что они составляют "горизонт единства возможной взаимосвязанности", именно в этой взаимосвязи являя

возможность опыта вообще. При этом ни чувственность, ни рассудок не обладают первенством в отношении другого, но предполагают им предшествующий чистый синтез, синтез *трансцендентальной способности воображения*, априорно сводящий в единый механизм познания принципиально различные способности чувственности и рассудка и служащий изначальным и обосновывающим принципом их единства. Введение трансцендентальной способности воображения как общего корня способностей познания проводится Хайдеггером через выявление в них

структуры трансценденции, а затем - представление ее как трансценденции "по преимуществу" [\[171\]](#) .

Так в § 14 "Критики" ("Переход к трансцендентальной дедукции категорий") Хайдеггер отмечает «необычайную близость если не к самому феномену, то, по крайней мере, к *проблеме* трансценденции», что дает ему право на попытку переориентации задачи дедукции категорий через раскрытие трансценденции как «априорного конституирования предметности» в качестве ее основания. Это априорное конституирование,

разрешающее возможность "встречи" представления в субъекте с объектом, не есть мистическое внеопытное определение действительной связи таковых, но выделение инвариантного в самой деятельности представления как структурирования многообразного чувственного в качестве *пред-стоящего, предметного* (Там же, S. 320). «Онтологическая сущность категорий состоит именно в том, чтобы предварительно конституировать встречающееся в его *предметности* » (S. 322; ср. S. 424), что, в свою очередь, невозможно без того, чтобы

«представляющий, субъект, не был бы *сам по себе трансцендирующим* (transzendent), т.е. чтобы его экзистенции не было бы присуще соотнесение-с, открытость-для, выступание - экстазис» (S. 409).

Что позволяет чистой способности воображения выступать как посреднику в трансцендентальном синтезе чувственности и рассудка? В анализе кантовской трансцендентальной дедукции в *КМ* Хайдеггер лишь тезисно повторяет развернуто представленное в "Логике": для того, чтобы связывать а priori, *чистый синтез* (как деяние чистой

способности воображения) должен состоять в сущностном отношении с временем как изначально чистым воспринимающе-подающим универсальным созерцанием. Исследование характера этого отношения Хайдеггер основывает на разборе следующей трансцендентальной дедукции понятий главы "О схематизме чистых понятий рассудка", 11 страниц которой являются «принципиальной частью обширного произведения» (КМ, с. 50).

Трансцендентальная способность воображения выступает в трансцендентальном схематизме

посредником между чистым
рассудком и чистой чувственностью
для их сведения в едином целом
"мыслящего созерцания",
воссоздающего в рамках
ограниченных способностей
конечного существа божественную,
т.е. бесконечную, способность
intuitus originarius. Насколько
возможно это воссоздание,
настолько возможно и
онтологическое познание. И эта
"изначальная интуиция", согласно
"Феноменологической
интерпретации...", возможна, пусть и
не для конституирующей, но для
рефлектирующей способности

суждения, а именно - как *exhibitio originaris temporis* : внеопытное представление целого времени продуктивной способностью воображения (GA 25. S. 416). Хайдеггер интерпретирует главу о схематизме, как обосновывающую результаты и саму возможность трансцендентальной дедукции, показывающую "основу сущности", внутреннюю возможность, категорий как чистых определений времени (Там же. S. 430-431).

Он делает, казалось бы, сугубо техническую для целого "Критики" проблему трансцендентального схематизма проблемой

фундаментально-онтологической, конкретизирующе раскрывает последнюю в разборе первой и создает единый проблемный узел: схематизм, т.е. трансценденция, т.е. конечность [\[172\]](#) .

Очевидно, в своей попытке истолкования Хайдеггер идет дальше сказанного Кантом [\[173\]](#) , с одной стороны, проецируя свой горизонт понимания на кантовскую проблематику, с другой - налагая рамки критической философии на собственную деятельность понятийного образования; как бы предпринимает попытку психоанализа не только кантовского,

но и своего замысла, причем, зачастую, опираясь на проговоренное Кантом в одном месте (по преимуществу - в 1-ом издании "Критики"), он входит в противоречие с целым рядом других мест книги [\[174\]](#), но ведь истолкование больше интерпретации именно в том, что «его задача - сделать подлинно зримым, что вообще Кант высветил в своем обосновании, и что не содержится только в эксплицитных формулировках», и вообще в кантовской исторической ситуации понимания формулируемого (*КМ.* с. 117).

Как на один из принципиальных приемов истолкования можно указать на сведение Хайдеггером способов чистого познания - чувственности, рассудка, способности воображения - как присущих конечному познанию форм представления [\[175\]](#) . Так, отвечая на критику Одебрехта (*КМ. S. 298*), Хайдеггер пишет, что "мышление" конечно, поскольку определено созерцанием, а то, в свою очередь, конечно, поскольку возникает из начальной "подачи" (т.е. через предоставление горизонта предметности), "заброшенности".

"Представливание"

здесь

следует понимать не эмпирическим, но чистым образом, онтологически, как первичное установление, открытие космоса события познания, обуславливание встречи "субъекта" и "объекта", способности синтеза в языке. На это указывает и семантическая связанность внутри языка *KM* субстантивированных глаголов: Vorstellen (Vor-stellen), Darstellen, Darbieten, Vorhalten, Vorbilden, - которые, несмотря на акценты собственных значений (как "представления", "наглядного предьявления", "предложения", "удерживания", "предваряющего

образования"), все имеют дело с учреждением места для выступления предмета, противостоящего вообще (См. *КМ* § 29). В основе первичного пред-ставления Хайдеггером полагается трансцендентальная способность воображения как *изначальное время*, само себя временящее и потому обходящееся без основания, по крайней мере до тех пор, пока не станет тематизируем сам принцип этого временения.

Хайдеггер, очевидно, творчески перерабатывая феноменологическую теорию времени, с 1905 г. представляемую Гуссерлем в его "Лекциях по феноменологии

внутреннего время-сознания", вводит различие между "временем встречи предметов" (чистый поток теперь) и "временем подачи предметности" (изначальным временем) [\[176\]](#) . «Позволяет же возникнуть времени как *последовательности* "теперь" трансцендентальная способность воображения, которая, как начало-дающая, есть изначальное время». (*КМ*, с . 101).

В "Предварительном рассмотрении" 1-го издания Кант разбирает в отношении ко времени не формы способности образования, но модусы синтеза элементов

познания (аппрегензию созерцания, репродукцию воображения, рекогницию понятия). Полагая в основу истолкования анализ указанного места, Хайдеггер считает, что именно «разработка внутреннего временного характера трех модусов синтеза должна предложить последнее решающее доказательство того, что интерпретация трансцендентальной способности воображения как корня обоих стволов не только возможна, но и необходима» (*КМ*, с. 102).

Утверждение трансцендентальной способности воображения в качестве корня

стволов человеческого познания
означает приведение к ней и
чувственности, и рассудка, а затем
раскрытие их трех как горизонтно-
экстатических способностей
изначальной временности.
Способность воображения, по 1-му
изданию, - это "способность синтеза
вообще". Чистый синтез отличает то,
что в нем нам открывается не "связь
двух нечто", но "горизонт нечто"
вообще. Чистый синтез аппрегензии
делает возможным "настоящее"
(теперь), репродукции - "отбившее",
рекогниции - "будущее" (как
возможность единства "отбившего" и
"настоящего", осуществления

цельности, замыкания времени на себе) (*КМ*, с. 103 сл.).

Интерпретация последнего синтеза - синтеза понятия, открывающего горизонт будущего - безусловно, является наиболее проблематичной [\[177\]](#) . Ведь в нем должно быть осуществлено сведение первоэлементов познания - чистой чувственности и чистого рассудка; времени и "я мыслю".

Хайдеггер это делает, отождествляя в качестве чистой самоаффектации, самовоздействия, изначальное время и трансцендентальную апперцепцию. Чистая самоаффектация - это

экстатически единое время: в едином потоке выступает настоящее "теперь", относимое открывающим удержанием в прошлое, но возвращающееся к себе, в "теперь" как настоящее, через будущее, устанавливающее единство времени как различенного потока.

С другой стороны, аффиинирование "я", как вещи в себе, собственного внутреннего чувства также есть самоаффектация. Чистое "я" аффицирует себя, чтобы положить себе предел, различить себя в операции *пред* -оставления. При этом трансцендентальному "я" как вещи в себе им же самим

подаются-принимаются идеи чистого разума, а именно для того, чтобы событие различения состоялось.

Движение "разрешения события" является конечным движением, поскольку, выходя из бесконечной вещи в себе, утверждает возможность конечного события различения. Эта «чистая самоаффектация дает трансцендентальную праструктуру конечной самости как таковой» (*КМ*, с. 111).

Трансценденция значит конечность, поскольку внутри бесконечного нет различного и потому невозможен синтез. Введение "изначального времени" должно

было служить попытке различения внутри бесконечного (вещи в себе); это была попытка моделирования вещи в себе, т.е. снятия "вещи в себе" как "предельного понятия" в "изначальном времени" как более значимом "предельном понятии".

Поскольку, отвергнув понятие "вещи в себе" "невозможно остаться внутри кантовской системы" (Якоби), Хайдеггера самим ходом его истолкования необходимо выносило за ее рамки. Однако проблема "вещи в себе" как основы дискурса не снимается голым утверждением "экстатической безосновности" дискурса. Ведь тем самым как раз

"экстатическая безосновность" и становится "вещью в себе". Поэтому вскоре после *КМ* Хайдеггер вновь обращается к проблеме обоснования.

4. ПО ТУ СТОРОНУ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ: ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЯ

Устанавливая соответствие между своим исследованием человеческой конечности в *БВ* и проектом деструкции кантовской философии в ее представлении в качестве обоснования метафизики Хайдеггер говорит в своих лекциях 1927/28 гг.: «Радикализуя кантовскую

проблему онтологического познания,
не ограничивая ее лишь
онтологическим фундированием
позитивных наук и ее определением
как проблемы суждения, но постигая
в качестве радикального и
фундаментального вопроса о
возможности понимания бытия
вообще, мы получаем
фундаментальную философскую
проблематику *Бытия и времени*.
Время в этом случае понимается уже
не в вульгарном смысле, но как
временность в смысле
трансцендентального единства
экстатического состава Dasein
[каковой в кантовских анализах

Хайдеггера соответствует чистая
временная способность
воображения, см. *КМ* § 35 - О. Н.],
бытие же более не понимается в
смысле бытия-наличным природы,
но универсальным образом - как
содержащее в себе все возможности
региональных видоизменений.
Универсальность бытия и
радикальность времени суть две
темы, в единстве которых
проявляется задача дальнейшего
рефлексивного проникновения в
возможность метафизики» [\[178\]](#) .

Характерные для Dasein
сокрытость события единства бытия
и времени, неявность понимания

бытия и принципиальная ограниченность временем - то, что имеется в виду Хайдеггером в определении человеческого существования как *конечного*, но именно исследование этой конечности, должно развиваться в связи с постановкой задачи обоснования метафизики (*КМ*, § 39), и выказывается им в качестве пути философии по преимуществу, ставящей вопрос о бытии.

Тема обоснования метафизики как повторения [\[179\]](#) , реконструкции целого критического кантовского проекта познания на основе пра-факта человеческой

конечности не получает
достаточного развития ни в
хайдеггеровских лекциях 1926,
1927/28 гг., ни в его кантовской
книге. Таковые более
концентрируются на разборе первого
отдела учения об элементах
"Критики", в то время как
"Трансцендентальная диалектика",
собственно имеющая дело с
"неизбежными" метафизическими
вопросами, в них вообще не
тематизируется и не подвергается
деструкции в перспективе
положения изначального основания.
Представляется, что
"насильственность" интерпретации

Хайдеггера в *КМ* потому так и бросается в глаза, что установление возможностей и границ "обоснования как дела метафизики", а именно - разбор места и функции понятия "мир" у Канта, проводится Хайдеггером отдельно (в работе *О существе основания*), причем на материале "Диссертации" 1770г [\[180\]](#).

4.1. *"Мир "* и трансценденция в Бытии и времени

Проблема мира как трансценденции бытия-в-мире тематизируется уже в книге 1927г. Задавая вопрос о возможности

феноменологического описания и онтологического определения понятия "мир", Хайдеггер (§ 14) апофатическим образом ограничивает проблемную область исследования: речь должна идти не о частных аспектах этого феномена ("мир" как региональное обозначение, "индивидуальный мир", "мир" как целое "внутримирового сущего" или как его субстанция), но о *"мировости мира вообще"*. «"Мировость" - это онтологическое понятие и имеет ввиду структуру конститутивного момента бытия-в-мире» [\[181\]](#) . Поскольку бытие-в-мире вводится Хайдеггером как

экзистенциальное определение Dasein, то «сама мировость является экзистенциалом», а "мир" - онтологической характеристикой самого Dasein [\[182\]](#) . В отличие от категориального понимания мира как бытия наличного или подручного сущего, "мировость мира" как «бытие онтического условия возможности раскрываемости внутри-мирового сущего вообще» будет экзистенциальным определением бытия-в-мире, т.е. Dasein как трансцендирующего [\[183\]](#) . Тем самым, "мировость мира" будучи, с одной стороны, заданной для Dasein как пространство его

возможного действия, с другой стороны, вполне определяется лишь через предельную реализацию (конкретизацию) Dasein этого пространства возможного, т.е. через установление *границы* мира в невозможном деянии Dasein по *трансценденции* мира. Если первое будет экзистенциальным пониманием мира, то второе - экзистенциальным, параллельным которым будет фиксируемое Хайдеггером в качестве непосредственно данного доонтологическое понимание бытия и постулируемое "Введением" как задача онтологическое понимание.

Вопрос о "мировости мира" в *БВ* является возможной формой вопроса о смысле бытия как «радикализации сущностно присущей Dasein бытийной тенденции, до-онтологического понимания бытия» [\[184\]](#) .

4.2. "Мир" и проблема основания в работе О существе основания

Истолкование кантовского синтетического понятия мира, проводимое во 2-ом разделе работы *О существе основания* [\[185\]](#) ("Трансценденция как область вопроса о существе основания"),

служит основой существенного развития хайдеггеровского понимания мира как структуры трансценденции Dasein в *БВ* и предвосхищает вывод поздних лекций 1955/56 гг. "Закон основания" [\[186\]](#) : «Бытие и основание - одно и то же». Хайдеггер опознает в кантовском понятии "мир" *экзистенциальную проблематику* [\[187\]](#) возможности полного синтеза от обусловленного к безусловному [\[188\]](#) и раскрывает таковую как проблематику трансценденции *бытия*.

Воспроизводимый в *СО* подход Канта к проблеме мира выказывает

себя настолько плодотворным для исследования Хайдеггера, что он, даже не проставляя "деструктивных акцентов", предпосылает кантонское трансцендентальное понимание «мира... как абсолютной целостности в совокупности существующих вещей, [задаваясь вопросом о котором] мы обращаем внимание исключительно на полноту синтеза (хотя, собственно, лишь в возвращении (Regressus) к условиям» [\[189\]](#) , в качестве введения к собственному анализу мира как основания и существа основания (3-й раздел: "О существе основания").

В отличие от *БВ*, где вопрос о бытии ставится предварительным образом как вопрос о *смысле* бытия, *возможностях осмысления* бытия *Dasein*, цель исследования *СО* можно усмотреть в артикуляции пра-факта доонтологического разумения бытия через истолкование трансценденции как "перво-последнего" *синтеза* образования мира как безусловного [\[190\]](#) - того всегда уже имеющего место свершения, в котором только и устанавливается сама самость *Dasein*. И лишь теперь хайдеггеровская идея первенства трансцендентальной способности воображения в целом человеческого

познания, оперативно используемая им в *КМ*, обретает горизонт своего осмысления, а именно - в идее конечной свободы как "свободы к основанию", как "безосновного основания основания" [\[191\]](#) .
Онтологический смысл временности теперь раскрывается не через выявление единства способностей познания, а через составляющую проблему основания диалектику "трансцендентальных синтезов" основывания (Stiften), расположения (Boden-nehmen) и установления основания (Begründen) [\[192\]](#) .

Именно этой диалектикой ныне определяется Хайдеггером «забота о

постоянном и неизменном, которая, в свою очередь, возможна лишь как временность» [\[193\]](#) , с одной стороны, и "трансцендентальный характер сущности *бытия вообще* " , с другой. Ведь «лишь в трансценденции как набрасывающем мир (weltentwerfenden) расположенном установлении основания (Gründen) имеется бытие» [\[194\]](#) .

Парадоксальным образом, работа, по словам Хайдеггера в предисловии к 1-му изданию *КМ*, должна служить «дальнейшему разъяснению ключевой постановки вопроса», представленной в книге,

проясняет ее настолько
"основательно", что в определенном
смысле погашает значимость
"фундаментально-онтологического
исследования", проводимого в *КМ* и
БВ. Позднее, осмысляя
ограниченность подобного
именования, Хайдеггер пишет в
«Введении к *Что такое
метафизика?* » (1949), что
«фундаментальная онтология еще
остается видом онтологии [и имеет
дело с истиной сущего], в то время
как мышление об истине бытия как
возвращение в основание
метафизики первым своим шагом

уже оставило сферу любой онтологии» [\[195\]](#) .

Никифоров О. В.

ПРИМЕЧАНИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

При подготовке предлагаемого перевода работы Хайдеггера на русский язык принимался во внимание французский перевод произведения (Martin Heidegger, Kant et le probleme de la metaphysique. Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris.

Gallimard, 1953.), в частности -
подход переводчиков к поиску
соответствий явным и скрытым
неологизмам, вводимым
Хайдеггером [\[196\]](#) .

Переводчик хотел бы выразить
свою благодарность за помощь
оказанную в работе над редактурой
перевода А. В. Денежкину, а также,
заранее, всем возможным критикам
предлагаемого перевода за те
замечания, которые могли бы, как
надеется переводчик, улучшить
настоящий его вариант.

Никифоров О. В.

Так, отсутствующий у Канта
термин *Hinnehmen* передается во

французском переводе как *röseptivite* (87). Перевод слов образованных от глагола *hinnehmen* (-брать, взять, претерпевать, принимать, примириться; в общем смысле "непротивящегося принятия" - *sich etwas gefallen lassen*) из-за обилия в хайдеггеровском дискурсе глаголов с близким значением "движения принятия" (*wahrnehmen, annehmen, empfangen* etc.) не может быть однозначным, но преимущественно совершается переводчиком через "вос (-)принимать" (с производным "восприятие"). Ср. во французском переводе передачу

"Hinneahmen" через "intuition
receptive", "acte receptive" (p. 228-29).

Субстантив от "entstehen"
(возникать, происходить) - *Ent-stand*
("вос-стание") передается
французскими переводчиками
описательно: "сущее в творении" -
"en tant que creation" (p. 92);
entgegenstehen ("пред- стоять";
соотв., сложное *Cegenste-henlassen*
как " *пред* -оставление", в смысле
разрешающего выявления предметно-
противостоящим) - "s'ob-jeter" (с "ob-
jectionation" в качестве субстантива)
(p. 129). (Ср. лат. *Objicio* - бросаю
вперед, противопоставляю);
Versinnlichung (пресуществление

чувственным) как "transposition sensible" (p. 149); *Sich-Zuwendung* (себя-обращение) как "la orientation prealable" (соотв. глагол *sich zwenden* - "se tourner vers...") (p. 148); *Darstellung* ((наглядное) предъявление, изображение) как presentation (p. 157); *Hinausstand zu...* (утверждение себя вовне) как "un acte de s'ex-poser ä..." (p. 176).

Kant und das Problem der Metaphysik. Verlag von Fr. Cohen (издательство, получившее широкую известность под именем Vittorio Klostermann. Последнее (пятое)

издание этой книги Хайдеггера, по которому нами далее и даются ссылки (*КМ*, S. ... (при ссылках на настоящий перевод - *КМ*, с. ...), в частности, на материалы "Давосских докладов" и связанной с ними полемикой Хайдеггера с Кассирером, вышло в 1991 году).

См. Davoser Disputationen Хайдеггера с Кассирером (*Ibid.* S. 275).

Причина отсутствия ссылок на лекции WS 1925/26 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Bd. 21*) составляет проблему отдельного исследования. Ведь по мнению издателя *Bd. 21*

Вальтера Бимеля, лекции содержат "основу позднейшей работы *Кант и проблема метафизики*, причем отдельные ходы мысли разработаны там более детально, чем в позднейшем произведении" (S. 417). О значимости "противостояния с Кантом" для становления философии раннего Хайдеггера свидетельствует и неоднократность выбора им различных аспектов кантовской философии в качестве тем его семинаров и курсов лекций: "О *Прелегоменах* Канта" (сем., зимний семестр (з/с) 1915/16 (первый семестр преподавания Хайдеггера)), "Религия

в пределах только разума" (летний семестр (л/с) 1923; совместный с Эббингаусом коллоквиум по теологическим основам философии Канта), "Критика чистого разума" (з/с 1925/26; параллельные курсы "Логики" занятия по "феноменологическому прочтению" источника (По свидетельству самого Хайдеггера (письмо к Ясперсу от 10.12.1925), именно в это время им была обретена ясность о возможности феноменологического истолкования главы о схематизме "Критики")), конечно же, лекции "Феноменологическая интерпретация *Критики чистого*

разума" (з/с 1927/28), (уже фрайбургский) семинар по "Основоположению метафизики нравов" (з/с 1928/29; "феноменологическое прочтение").

Как на дополняющие и развивающие замысел исследования о Канте Хайдеггер указывает на свои работы *О существе основания* (1929) (Предисловие I), *Тезис Канта о бытии* (1963) (большинство основных положений которой было представлено уже в курсе 1927 г. "Основные проблемы метафизики" (Bd. 24. F/M 1975). См. особо §§7, 8, 13, 14), *Вопрос о вещи. К учению Канта о трансцендентальных*

основоположениях. (1962)
(Примечание к 3-му изданию).

См. критику в рецензиях
Cassirer, *Kant und das Problem der
Metaphysik. Bemerkungen zu M. Heideggers
Kantinterpretation* Kantstudien XXXVI,
Heft 1/2, 1931;
Levy, Н., *Heideggers
Kantinterpretation. Logos XXI. 1932;*
Odebrecht: Blätter f. deut
sche Philosophie. V, 1 1931/32.

См. *Предисловие* Хайдеггера ко
2-му изданию. (Ср. М. Хайдеггер
"Время и
бытие" (М. 1993) с. 427, где В.

Бибихин в примечании к "Из диалога о языке"

приводит разъяснение к слову "Gespräch": "Gespräch (диалог) понимается не как беседа двух или более лиц, а как вступление в отношение к языку (Sprache)".)

Ср. *Тезис Канта о бытии*, где Хайдеггер призывает «продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, но думая о современности».

Ср. Е. Озобкииа "К хайдеггеровской интерпретации философии Канта" (Историко-

философский ежегодник-89. М 1989. С. 126 сл.).

Резюме которых публикуется в 4-м и 5-м изданиях *КМ* в качестве приложения.

См. Levy (1932), S. 2. Рецензент вскрывает в хайдеггеровском исследовании множественные нарушения канона филологического прочтения: от фундаментального *petitio principii* (феноменологизации "Критики", подмены проблематики "чистого разума" проблематикой "конечного Dasein"), необоснованного гипотетизма и выборочности истолкования

(«представлению единства рецептивности и спонтанности в А 77, В 103 противоречит § 24 2-го издания - "О применении категорий к предметам чувств вообще"» (S. 28)), до умышленной "терминологической дивергенции", методически используемой Хайдеггером для провокации выявления новых смыслов в кантовских терминах.

Levy (1932), S. 6 f.. О характерности этого подхода ср. интерпретацию термина "трансцендентальный" у Гуссерля (признававшего значимость кантовской философии для

формирования собственной феноменологии и обозначения ее как трансцендентальной (около 1908 г. (Kern, Iso: Kant und Husserl. Den Haag 1964. S. 31)) в его определении трансцендентального исследования как "феноменологического прояснения смысла любой вне сознания существующей реальности (jedes An-sich-seins)" средствами интенционального анализа, соответствующего кантовской субъективной дедукции (Hua V, S. 153 <1930>). Так, уже в записях Гуссерля 1906-7 гг. "трансцендентальное исследование априорных принципов" характеризовалось их

приведением в рефлексии к
"первичным источникам", "к
возможности значимости вообще".
<М.о. F I 10, S. 96-98> (Цит. по Kern,
S. 179ff.). Об отношении Гуссерля к
Канту см. также Мотрошилова, Н.,
*Гуссерль и Кант: проблема
трансцендентальной философии* (В:
Философия Канта и современность.
М 1974. Особо - сс. 335, 347, 358). О
связи хайдеггеровской
интерпретации Канта с
гуссерлевской см.
"Феноменологическая
интерпретация *Критики чистого
разума*" (GA 25, S. 431).

Признавая правомерность развиваемой Хайдеггером проблематики, Кассирер тем не менее обращает против его интерпретации в *КМ* ряд возражений, согласно заметкам Хайдеггера ("О критике Одебрехта и Кассирера") «опасных именно тем, что они *частично* правильны» (S. 301). На критику Кассирера Хайдеггер отвечает скорее обращенными к себе же вопросами: «Почему Кассирера не удовлетворяет избранный мною путь?

1. возможно развивать и обосновывать *проблему метафизики*

иначе?

2. Кант фактически не следует этому пути?

3. или спорным является лишь то, *насколько глубоко он осознавал это как свой замысел*"?

Относительно 3-го пункта я готов признать, что моей интерпретации присущи насильственность и тенденциозность (gewaltsam und übersteigernd), но лишь при положительном ответе на вопросы (1) и (2)!!

Ведь искомым является Кант - и *проблема метафизики!*» (S. 301-302).

Лекции з/с 1925-26 г. (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. GA 21. [Далее в тексте - "Логика" или GA 21]) содержат разбор Хайдеггером возможностей философской логики в противоположность ограниченности логики традиционной. Логика представляется дисциплиной, направленной на разрешение "вопроса об истине", причем критикуется классическое, восходящее к Аристотелю (глава Θ 10 "Метафизики"), понимание истины как "соответствия интеллекта и вещи" (I часть "Лекций"). В предлагаемой во II части

интерпретации функции времени в *Критике чистого разума* через показ временного характера синтетической деятельности познания делается попытка развернуть вопрос об истине в горизонте экзистенциального анализа человеческого существования. Тем самым "Логика" подходит к постановке вопроса о бытии через анализ суждения как структуры языка, направленного на достижение "истины" как способа открытия бытия.

См. критические замечания Хайдеггера по поводу попыток

Гуссерля философствовать "от лица Бога" (GA 21. S. 267).

Которую Хайдеггер также называет "феноменологической", поскольку "мы в ней продвигаемся к тому, что Кант имплицитно должен был иметь в виду". (Там же. S. 313).

"Истинность находится не в предмете, поскольку он созерцается, а в суждении о предмете, поскольку он мыслится. ... в согласии с законами рассудка заключается формальная сторона всякой истины. (В 350 [208-9])

См. *Тезис Канта о бытии*.
Хайдеггер М., *Время и бытие*. М.
1993. С. 378-380.

По завершению вводного
рассмотрения, далее в "Логике", как
и в *КМ*, Хайдеггер без оговорок
ограничивает свой
истолковывающий анализ
феноменом времени, которое,
очевидно, более соответствует целям
его экзистенциально-онтологической
интерпретации (ср. GA 21. S. 251,
376).

Тезис Хайдеггера, косвенно
подтверждаемый в примечании
Канта к § 26 "Трансцендентальной

дедукции" (В 161 [120]), где он разводит значение пространства как "формы созерцания", "только дающей многообразие", и как "формального созерцания", "дающего единство представления". См. также GA 25, § 9.

Хайдеггер определяет "изначальную самоаффектацию души" как "предварительное нетематическое обращение внимания на ..., в котором оно как раз относится к бесконечно данной величинности, т.е. ко времени" (GA 21. S. 339), раскрывая в кантовской оговорке - "Setzen ihrer Vorstellung" (В 67 [66]), интерпретируемой им не в

традиционном смысле "полагания представления души", но как "полагание представляемого в созерцании как способе представления" (ср. с прим. на S. 191 (§ 34) работы *КМ*) - смутную кантовскую интуицию чистой самоаффектации как изначальной сущности "я мыслю" и "времени".

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. GA Bd. 25. F/M 1977. [Далее в тексте - *ФИ* или GA 25].

Ср. "Введение" в *БВ*.

Этому истолкованию роли трансценденции в *КЧР* сопутствует

постоянное дистанцирование Хайдеггера от позиции Канта, «не видевшего трансценденции как сущностного состава Dasein» (GA 25, S. 319, 324) и потому просматривавшего саму перспективу изначальной интерпретации феномена. "Трансцендентальным у Канта" Хайдеггер признает «всё, функционирующее в перспективе осуществления возможной чистой предметной связи как таковой» (Там же, S. 427).

КМ, § 22. Ср. также содержащее in nuce весь замысел истолкования замечание в *ФИ* (S. 425): «Систематическое познание a priori

возможно на основе изначального систематического единства чистой продуктивной способности воображения, т.е. на основе временности. Временность же есть основной состав человеческого Dasein; из ее изначальности для Dasein вообще является возможным понимание бытия и его определений; на основе временности Dasein конституируется разумение бытия вообще. И лишь в силу этого Dasein как экзистирующее может вступать в отношение с сущим, которым оно не является, но вместе с теми с сущим, которое есть оно само».

Об осмыслении Хайдеггером
того шага, что он проделывает за
Канта см. §§ 31,
35 *КМ*.

См. Гайденок П., Учение Канта
и его экзистенциальная
интерпретация // Философия Канта и
современность. М 1974 с. 394.
"Насилие" в интерпретации,
проблема, неоднократно
обговариваемая самим Хайдеггером,
- необходимая составляющая
истолкования, должна по его
мнению выступать майевтической
процедурой, но не произволом
искажающего конструирования. (Ср.
замечание Изо Керна о парадигме

феноменологической интерпретации текстов у Гуссерля: «В качестве основной проблемы следует понимать не ту, что обозначается "на первых страницах" соответствующего философского произведения, но ту, что выявляется самим ходом исследования. Ведь основная задача философствования состоит как раз в том, чтобы вообще правильно определять свои вопросы.» (Kern, S. 68))

Безусловно, можно отследить определенное методологическое сходство между интерпретацией материала бессознательного в психоанализе Фрейда и

герменевтическими процедурами
деструкции трансцендентального
схематизма к продуктивной
способности воображения как
стихии изначального времени в
истолковании Хайдеггера (в
перспективе чего 2-е издание *КЧР*
окажется следствием более жестко
осуществляемой "цензуры"
рассудка). Сам Хайдеггер проводит
различение своего типа архэ-
телеологического исследования от
фрейдовского в своих "Zollikoner
Seminare".

О сведении чувственности и
рассудка в гуссерлевской
интерпретации "Критики" см.

Husserl E., M. o. F I 24, S. 32 (1909); В III 10, S. 14 (1921); К III 26, S. 59 (1937). Также - Kern, S. 62.

См. предисловие Хайдеггера к изданию гуссерлевских лекций 1928 г; критическую оценку Хайдеггером феноменологической теории времени в страничной заметке Хайдеггера *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage* в сборнике «Phänomenologie - lebendig oder tot?», посвященном 30-летию смерти Гуссерля. О неприятии Гуссерлем хайдеггеровской попытки раскрытия необходимости вопроса о бытии, в частности - через интерпретацию

кантовской "Критики" исходя из "конечности" разума, см. экскурс "Bemerkung über Husserls Verhältnis zur Seinsfrage" (Kern 1964, S. 188-190).

См. критический разбор Гайденко (1974; с. 394-395). Неожиданное подтверждение плодотворности хайдеггеровской идеи приведения кантонских "элементов чистого познания" к модусам временности мы находим в исследованиях Ч. Пирса, а именно, в его различении бытийных характеристик трех сущностных типов знаков: «Бытие знака-символа отличается от бытия знака-иконы и

знака-индекса. Икона имеет такое бытие, которое принадлежит прошедшему опыту. Знак-индекс имеет бытие настоящего опыта. Бытие знака-символа состоит в том действительном факте, что нечто будет испытано, если будут соблюдены определенные условия. [C. S. Peirce's Collected Papers 1-8 (Cambridge, Mass. 1938-52), 4.447]... - Это [бытие знака-символа] - потенциальность; модусом его бытия является *esse in futuro*. Будущее потенциально, а не актуально [2.158]. - Значение знака-иконы состоит в том, что он подтверждает действительный факт. Что касается

значения знака-символа, то он служит созданию мысли, действию *рационально* [курсив наш - О. Н.] и позволяет нам предсказывать будущее» [4.448]. (См. Р. Якобсон: A few remarks on Peirce, pathfinder in the science of lan-guage// Modern Language Notes 92, 1977).

Таким образом, мы видим, что в синтезирующей деятельности языка синтез свершается и внутри его - в знаках как первоэлементах, - причем свершается именно как "подача" модусов времени, которые заключают в себе различные способы работы с языком.

ФИ, S. 426-27.

Восходящая к Киркегору идея существенного как повторяющегося получает в

БВ соответствующее развитие в плане разработки характеристик модусов экзистенциального времени (о повторении как выявлении прошлого (Gewesensein) в его подлинных возможностях см. *БВ*, §§ 68b, 74).

О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира (Кант И., Сочинения, т. 2. М. 1964). В заглавии немецкого перевода работы (Von der Form der Sinnen- und Verstandes weit und ihren Gründen. Kant, 1. Werke in 6

Bd. Bd. III. Darmstadt 1983.
Übersetzung von N. Hinske) латинское
'principiis' передается через 'Gründen',
причем сохраняется свойственная
оригиналу двойственность
прочтения: 'основы (принципы)
формы' - 'основы (принципы)...
мира'.

BB, S. 64.

Хайдеггер постулирует
упускание традиционной онтологией
принципиальной характеристики
Dasein как бытия-в-мире, чему
сопутствовало и "проскакивание"
(Überspringen) и феномена
"мировости" (S. 65). Здесь четко

видно, что критический пафос философии Хайдеггера во многом основывается на этой его "интуиции" Dasein как артикулирующего себя из и в *качестве* мира.

БВ, S. 88.

БВ, S. 15.

Vom Wesen des Grundes (1929)
[Далее в тексте - *СО*]. Цитируется
по изданию Wegmarken. F/M 1976.

Der Satz vom Grund. Pfullingen.
1957.

Vom Wesen des Grundes.
(Wegmarken:) S. 145-149.

Ср. Hinske, N, *Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive*. Philosophie der Subjektivität? (Hrsg. von H. Baumgarten u. W. Jacobs) Frommann-Holzboog. 1989. S. 265-281.

Критика чистого разума, А 420, В 447 [270].

Wegmarken, S. 157 сл..

Wegmarken, S. 162, 171. Ср. S. 173: «Сущность конечности Dasein раскрывается в трансценденции как свободе к основанию».

Wegmarken, S. 162. Хотя Хайдеггер в одном из примечаний и

указывает, что "намеренно удерживается" в своем исследовании от темпоральной интерпретации трансценденции (S. 164), трудно просмотреть, что подобное истолкование, аналогичное экзистенциальной интерпретации модусов времени в *БВ*, без объявлений проводится в *СО*.

Там же, S. 169.

Там же, S. 171.

Там же, S. 375. О "логике сущностного мышления", разрабатываемой Хайдеггером, опять-таки, в ходе разбора "основного метафизического

понятия" мир в курсе 1929/30 гг. см.
Никифоров О., *Хайдеггер на*
"повороте": "Основные понятия
метафизики". Логос № 8. М. 1997.

[1]

Kants handschriftliche Nachlass.
Bd. V. Metaphysik. (Ges. Schriften her.
von der Preuss. Akad. d. Wissenschaften

III. 5) 1928. Nr.4892. Ср. В. Erdmann, Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. II 217.

ii более четко развивается через нахождение от различения познания как пред-ставления (Vor-stellen) и как знания-познания как знания основного понятия; ср. W. S. 1935/36 [Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen GA Bd.41] S. 136 ff.

iii человеческого

[\[2\]](#) А 19, В 33 (разрядка самого Канта) [49].

iv Ср. Kr.r.V. В 306; первенство созерцания! Ср. Fortschritte (Meiner) S. 157.

v в сущности! Ср. § 11! См. также § 15.

[3] А 320, В 376 f. [220]

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] Über die Fortschritte..., а. а. О. S. 312

[7] Там же.

[8] В 72 [68].

[\[9\]](#) В 139, 145 [109, 112]

[\[10\]](#) В 71 [68].

[\[11\]](#) В 72 [68].

* [Прим. пер.; здесь и далее см.

Приложение]

[\[12\]](#) А 19, В 33 [49].

[\[13\]](#) «Чувственное созерцание есть или чистое созерцание (пространство и время), или эмпирическое созерцание того, что в пространстве и времени через восприятие представляется непосредственно как действительное». В 146 f. [112 сл.].

[\[14\]](#) A 68, B 93 [77].

[\[15\]](#) Ср. I. Kants Logik. Ein Handbuch zur Vorlesungen, her. von G. B. Jäsche. WW (Cass.) VIII. § 17, S. 408.

vi *Предметность* есть *бытие* (Seyn)! в эмпирическом смысле

vii не в отношении самостоятельности нечто (des Was), но факта существования некоего X (des Dass des X)!

[\[16\]](#) A 235 (заглавие), 249 [180, 188].

[\[17\]](#) A 20, B 34 [49].

[\[18\]](#) A 89, B 121 [90].

[\[19\]](#) B XXVII [45].

[\[20\]](#) Kants Opus postumum,
dargestellt u. beurteilt v. E. Adickes.
1920, S. 653 (C 551), (курс, автора).

[\[21\]](#) I. Kant, Über eine Entdeckung,
nach der alle neue Kritik der reinen
Vernunft
durch eine ältere entbehrlich gemacht
werden soll. 1790. WW. (Cass.) VI. S.
27.

[\[22\]](#) A 45, B 62f. [63 сл.].

[\[23\]](#) A 373 [244].

[\[24\]](#) A 277, B 333 [201].

[\[25\]](#) A 51, B 75 [70].

[\[26\]](#) A 50, B 74 [69].

[\[27\]](#) A 294, B 350 [201].

[\[28\]](#) A 51, B 75f. [70].

[\[29\]](#) A 15, B 29 [46].

[\[30\]](#) A 835, B 863 [463].

[\[31\]](#) Ср. выше § 2.

[\[32\]](#) Письмо к М. Герцу 1781.

WW (Cass.) IX, S. 198.

[\[33\]](#) A 703, B 731 [401].

viii

ср.: трансцендентальная
рефлексия как метод критики, А

262f, B 319.

[\[34\]](#) A XX [16].

[\[35\]](#) B XV [20].

[\[36\]](#) Ср. выше § 7.

[\[37\]](#) A 25, B 39 [52].

[\[38\]](#) Kants handschriftlicher Nachlass, a. a. O. Bd. V, Nr. 5846. Ср. Erdmann, Reflexionen II, 1038.

[\[39\]](#) A 32, B 48 [57]; ср. также B 40 [53].

ix о времени и временном
модусе ср. S.S. 1930 [Vom Wesen der
menschlichen Freiheit. Einleitung in die

Philosophie. GA Bd. 31] S. 152 ff.,
особенно S. 158 f.; W. S. 1935/36 [Die
Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre
von den transzendentalen Grundsätzen.
GA Bd. 41] S. 231 ff.; Ср. ниже § 22.

[\[40\]](#) A 33, B 49 [58].

[\[41\]](#) A 33, B 49 [58].

[\[42\]](#) A 33, B 49 f. [58].

[\[43\]](#) A 34, B 50 [58].

[\[44\]](#) Ср. ниже § 35, с. 115 сл.

[\[45\]](#) Ср. ниже § 34.

[\[46\]](#) B 73 [68].

[\[47\]](#) Logikvorlesung, a. a. O. VIII. § 6, S. 402.

[\[48\]](#) a. a. O. § 1, Anm 1.S.399.

[\[49\]](#) a. a. O. Anm 2.

[\[50\]](#) a. a. O. § 4, S. 401; cp. A 320, B 377 [221].

[\[51\]](#) A 68, B 93 [77].

[\[52\]](#) Erdmann, Reflexionen II, 554. Kants handschriftlicher Nachlass, a. a. O. Bd. V, Nr. 5051.

[\[53\]](#) Logikvorlesung, § 20, S. 408.

^x К этому см.: Reich, Klaus, Die Vollständigkeit der kantischen

Urteilstafel. 1932; также мои
Vorlesungen u. Übungen 1929-32.

[\[54\]](#) A 73; B 98 [79].

[\[55\]](#) Prolegomena § 21.

[\[56\]](#) A 76-80, B 102-105 [81-83]; в
В обозначается как §10.

[\[57\]](#) Ср. выше § 7 и § 9.

[\[58\]](#) A 94 [93].

[\[59\]](#) A 76f, B 102 [81].

[\[60\]](#) A 78, B 103 [82] (курсив - М.
Х.).

[\[61\]](#) A 77, B 103 [81].

[\[62\]](#) A 78 f., B 104 [82].

[\[63\]](#) A 79, B 104 f. [82].

[\[64\]](#) A 79, B 105 [82].

[\[65\]](#) A 88, B 121 [90].

[\[66\]](#) A 85, B 117 [88].

[\[67\]](#) Ср. ниже § 31, с. 97 сл.

[\[68\]](#) A 92f., B 124f. [91].

[\[69\]](#) A 104 [97] (курсив - М. Х.).

[\[70\]](#) A 104 [97].

[\[71\]](#) A 104 [98].

[\[72\]](#) A 103 f. [97].

[\[73\]](#) A 113[101].

[\[74\]](#) A 106 [98].

xi О правиле ср. Duisburgscher Nachlass 10.(30) [Der Duisburgsche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775. Hg. Th. Haering. Tübingen 1910].

[\[75\]](#) A 126 [107].

[\[76\]](#) A 115-128 [102-108].

[\[77\]](#) A 115 [102].

[\[78\]](#) A 119 [104].

[\[79\]](#) A 124 [106].

[\[80\]](#) A 108 [99].

[\[81\]](#) A 116 [103] (курсив - М. Х.).

[\[82\]](#) A 107 [99].

[\[83\]](#) A 117 Прим. (курсив Канта)
[103].

[\[84\]](#) A 118 [103].

[\[85\]](#) Там же.

[\[86\]](#) A 287, B 343f. [205]; ср.
"Nachträgliche zur Kritik" (aus Kants
Nachlass herausgegeben von B.
Erdmann). 1881, S. 45. (109).

[\[87\]](#) A 249 [188].

** [лат. - при, в присутствии]

[\[88\]](#) A 99 [95].

[\[89\]](#) Там же.

[\[90\]](#) А 119 [104].

[\[91\]](#) А 119 [104].

[\[92\]](#) А 120 [104].

[\[93\]](#) А 99 [95].

[\[94\]](#) А 123 [106].

[\[95\]](#) А 124 [106].

[\[96\]](#) А 124 [106]. - Предложенное

Эрдманом и Рилем упразднение "и" лишает в языковом отношении, конечно, нелегкое выражение решающего смысла, согласно которому трансцендентальная

способность воображения
объединяет чистое созерцание само
по себе, с одной стороны, и таковое с
чистой апперцепцией, с другой.

[\[97\]](#) A 110 [100] (курсив - М. Х.).

[\[98\]](#) Descartes. Regulae ad
directionem ingenii. Opera (ed. Adam et
Tannery), tom.X, p. 368 sqq..

[\[99\]](#) Ср. выше § 2.

[\[100\]](#) A 669, B 697 [387]; A 703, B
731 [401].

[\[101\]](#) A 85, B 117 [88].

[\[102\]](#) A 128 [108].

.....

.....

159 А 154-58, В 193-97 [134-135].

^{xv} разделение между субъектно-объектным отношением вообще и формальным и аналитическим суждением; таковые не суть одно и то же; ср. высшее основоположение аналитического суждения и негативное условие любого суждения вообще - W.S. 1935/36 [Die Frage nach dem Ding. GA Bd.41].

160 А 155, В 195 [134].

161 А 150 ff., В 189 ff. [132 сл.].

162 А 154, В 193 f. [134].

163 А 155, В 194 [134].

164 Там же (курсив - М. Х.).

xvi Ср. А 216, В 263 [166].

Аналогии как экспоненты; сущность экспоненции! Ср. S. S. 1930 [Vom Wesen der menschlichen Freiheit. GA Bd. 31] S. 152 ff.

165 А 156 ff., В 195 ff. [135 сл.].

166 Logikvorlesung § 106, Пр. 2, а. а. О. VIII, S.447; Ср. также В 302 Пр. [184], А 596, В 624, Пр. [353].

167 А 156, В 195 [135].

168 Там же.

169 Там же (курсив - М. Х.).

170 А 157, В 196 f. [135].

xvii Ср. А 237 [181].

Основоположения чистого рассудка,
как источник любой истины.

171 А 158, В 197 [135].

172 Предложенное

истолкование	высшего
синтетического	основоположения
действительно,	поскольку оно

одновременно определяет сущность синтетических суждений а priori и может быть принято во внимание как правильно понятое метафизическое положение об основании. - См. Heidegger M., Vom Wesen des Grundes. Festschrift f. E. Husserl (Ergänzungsbd. zu Jahrb. f. philos. u. phänomenolog. Forsch.) 1929, S. 71 ff. [7te Aufl. 1983. S. 15f.].

173 A 108 f. [99].

174 A 235 ff., B 294 ff. [180 сл.].

175 A 250 [189] (Текст, измененный самим Кантом: ср. Nachträge CXXXIV).

176 A 146, B 185 [130].

177 Ср. Vom Wesen des Grundes, a. a. O. S. 75 ff. [1983 - S. 11 ff.].

178 A 247, B 303 [185].

179 A 845, B 873 [468]. Ср. также употребление названия "онтология" в "Über die Fortschritte der Metaphysik...".

180 A 142, B 181 [128].

181 A 78, B 103 [82].

182 Х. Мерхен в своей марбургской диссертации (*Die*

Einbildungskraft bei Kant. 1928) взялся за задачу монографического представления и истолкования того, что Кант говорит о способности воображения в своей *Антропологии*, *Критике чистого разума*, *Критике способности суждения* и др. сочинениях и лекциях. Работа появилась в Bd. IX Jahrbuch f. Philos. u. phänomenolog. Forschung. - Наш же труд, сообразно его исключительной ориентации на ключевую проблему обоснования метафизики, ограничивается представлением самого необходимого.

183 I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. WW (Cass)

184 Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass. 1889. S. 103.

185 Между αἴσθησις и νόησις уже у Аристотеля (De anima G 3) φαντασία выступает посредником

186 Erdmann, Reflexionen I, 118. Kants handschriftlicher Nachlass, a. a. O. Bd. II, I, Nr. 339. Ср. также Pölitz, I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik. 2. Aufl. (подготовленное на основе издания 1821 К. Х. Шмидтом), 1924, S. 141.

187 Anthropologie, a. a. O. VIII, §
28.

188 Там же.

189 В 151 [115].

190 Ср. § 24, с. 66 сл.

191 А 124 [106] [курсив – М.Х.].

192 А 78 f., В 104 [82].

193 Ср. § 6.

194 А 94 [93] [курсив - М. Х.].

195 А 115 [102] [курсив - М.Х.].

Эксплицитное выделение способности воображения как основной способности должно было находить у современников Канта отзыв в оценке значения этой способности. Так, Фихте, Шеллинг и, по-своему, также Якоби приписывали способности воображения существенную роль. Была ли при этом сущность способности воображения, имеемая в виду Кантом, опознана, удержана или даже истолкована более изначально - это здесь нет возможности исследовать. Наша интерпретация трансцендентальной

способности воображения выросла из другой постановки вопроса и движется как бы в противоположном к интерпретации немецкого идеализма направлении. (Ср. ниже § 35)

xviii См. выше § 9.

197 А 94f. [93]. В этом месте Кант четко указывает, что он рассматривает в трансцендентальной эстетике как трансцендентальный синопсис

198 А 78, В 103 [82].

199 Erdmann, Reflexionen II, 408.

Kants handschriftlicher Nachlass, a. a. O. Bd. V, Nr. 5934. - Адикес читает, с указанием на прочтение Эрдмана - по нашему мнению, неправильное - "объединение" ("Verbindung") вместо "преобразование" ("Vorbildung"). Ср. ниже § 32.

200 А 291, В 347 [207]. К.

Шмидт указывает, что "ens imaginarium" в А стоит тремя строками выше, за "временем".

201 Reflexionen II, 402. Bd. V, Nr.

5315

202 А 374 [245].

203 Лишь при ясном разделении между синопсисом чистого созерцания и синтезом рассудка возможно прояснить различие между "формой созерцания" и "формальным созерцанием", которое Кант вводит в В 160 [119], § 26 Прим..

204 А 124 [106].

205 Ср. выше § 5.

206 В 133, Прим. [102].

207 А 126 [107].

208 А 343, В 401 [231].

209 A 140, B 179 [128].

210 A 141, B 180 [128].

211 A 142, B 181 [128].

212 A 651, B 679 [379].

213 A 567 f., B 595f. [341].

214 A 832, B 860 [462]. [Cp.: Vom
Wesen des Grundes. 7Aufl., 1983 S.
30f.].

215 A 570, B 598 [342].

216 Там же.

217 Über die Fortschritte der
Metaphysik..., a. a. O. VIII, S.243.

218 A 474, B 502 [299].

219 A 800, B 828 [447].

220 Die Religion innerhalb der
Grenzen der bloßen Vernunft. WW
(Cass.) VI, S. 166.

221 Grundlegung zur Metaphysik
der Sitten, 2. Aufl.WW (Cass.) IV, S.
257 (Anm.)

222 Kritik der praktischen Vernunft,
I. Teil, 1. Buch, 3. Hauptstück. WW
(Cass) V, S. 79 ff.

хїх Конечно, это будет верным лишь для того, кто признает, что Кант когда-либо *подходил* к трансцендентальной способности воображения; ведь *лишь тогда* возможен и *отход*. Ср. *Критику способности суждения*, § 59 - и здесь истолкование вполне подтверждается, и вновь *отступление* (но в каком смысле!).

224 Ср. выше §§ 24 и 25.

225 А 94 [93].

226 А 115 [102].

227 А 78, В 103 [82].

228 Ср. Nachträge XLI.

xx С исключением способности воображения различие чувственности и рассудка становится однозначнее и четче, λόγος получает бóльшие права, но как трансцендентальный, т.е. все-таки как всегда связанный с созерцанием. Предметность предметов определеннее увязывается с "я объединяю", достоверность окончательнее устанавливается в качестве первично искомого метафизики (бытие и мышление).

Теперь (при строгом отделении чувственности (созерцания) от рассудка) исключается возможность, сделать каким-либо образом вообще понятным их необходимое единство - их совместность и соотнесенность.

Мы заполучили их как два отдельных блока, но это как раз и не является смыслом и целью исследования, которым должна быть даже теория "познания". И если так, то единство обеих способностей (*возможность* единства) должно быть понято или, по крайней мере, стать проблемой. Разделение есть лишь первая основная задача.

230 В 130 [95].

231 Там же.

232 В 135 [103].

233 В 140, 153 [110, 116].

234 В 152 [115].

235 В 154 [116].

236 В 162 Пр. [120].

237 В 151 [115].

238 Там же.

239 A XVI ff. [14].

240 Там же.

241 A 98 [95].

242 B 33 [49].

xxi т. к. рассудок и суждение (ср. § 19) с самого начала понимаются трансцендентально, т.е. как связанные *с созерцанием*

243 Über die Fortschritte der Metaphysik..., a. a. O. VIII, S. 312.

244 Ср. выше § 28.

245 B 291 [179].

246 Pölitz, Vorlesungen über die
Metaphysik, a. a. O. S. 88; ср. S. 83.

247 A 95 ff. [94 сл.].

247a A 98 [95].

248 A 98-100 [95-96].

249 A 120 [104]. Ср. с
примечанием в тексте.

250 A 100-102 [96-97].

251 A 102 [97].

252 Кант говорит (A 102 [97]):
«Репродуктивный синтез

способности воображения
принадлежит к трансцендентальным
деяниям души». Конечно, здесь Кант
называет не трансцендентальную
способность воображения, но
эмпирическое, сообразное
обыденному пониманию
репродуктивное воображение.
Однако, если заимствовать
"эмпирическое" значение
репродуктивного, то приведенное
предложение становится
бессмысленным. Потому Риль
("Корректуры к Канту"; Kantstudien V
(1901), S. 268) предлагает писать
"продуктивное" вместо
"репродуктивное". Этим устраняется

предполагаемая смысловая противоречивость, но одновременно и весь смысл, который Кант желает выразить этим предложением. Ибо следует показать именно то, что продуктивная, т.е. чистая, способность воображения является чисто репродуктивной, делая репродукцию вообще возможной. Вставка "продуктивного" лишь тогда осмысленна, когда она не заменяет "репродуктивное", но уточняет таковое. В целостной же связи это является излишним. И если улучшение все-таки должно быть произведено, то необходимо писать "чистый репродуктивный синтез".

253 A 102 [97].

254 A 102 [97].

255 A 103-110 [97-100].

256 A 551, B 579 [333].

257 A 152, B 191 [133].

258 A 152 f., B 192 [133].

259 A 103 [97].

260 A 103 [97].

261 A 126 [107].

262 A 35, B 51 [59].

263 А 77, В 102 [81].

264 См. §§4 и 5.

265 В 67 [66].

266 Там же. - Предлагаемое изменение "ее представления" на "свое представление", лишает текст самого существенного. "Ее" должно означать не то, что представление есть представление души, но то, что в душу положенное представительство пред-ставляет "чистые отношения" череды *последовательности* "теперь" как таковой и позволяет им стать воспринимаемыми.

267 А 123 [106].

268 А 143, В 183 [129].

269 А 182, В 224 f. [149].

270 А 348 ff., В 406 ff. [233].

271 См. выше § 33 с. То, что

Кант колеблется в вынесении суждения о слове "одновременно", показывает следующее место из диссертации 1770 г.: «Никто до сих пор не мог вывести и объяснить понятие времени с помощью разума; более того, самый закон противоречия предполагает его и кладет его в основу в качестве

условия. В самом деле, *A* и *не-A* противоречат друг другу, только если они мыслятся одновременно (т.е. в одно и то же время) [*simul* (h. e. *tempore eodem*)] об *одном и том же*, а друг *после* друга (в различное время) они могут *принадлежать* одному и тому же. Отсюда возможность изменений мыслится только во времени, и не время мыслится через изменения, а наоборот». *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 14, 5 WW (Cass) II, S. 417. [Кант, И.: Сочинения в 6 тт., т. 2. М. 1964. сс. 401-402] - Кант доказывает здесь невозможность "рационального"

выведения времени, т.е. его созерцательный характер, через указание на то, что всякое "ratio", да и основоположение мышления вообще, предполагает "время". Правда, при этом остается неясным, какое "временное" значение имеет "tempore eodem". Если оно значит "в то же теперь", оказывается правым Моисей Мендельсон, когда он в письме к Канту (25. XII. 1770), ссылаясь на приведенное место, пишет: «Полагаю, что условие eodem tempore не должно быть столь необходимым для закона противоречия. Поскольку это есть один и тот же субъект, невозможно

высказывать о нем *A* и *не-A* и в различное время, ведь для понятия невозможного не требуется большего, чем тождественный субъект двух предикатов *A* и *не-A*. Можно сказать и так: *impossible est non A praedicatum de subjecto A*». (Kant WW (Cass) IX, S. 93)

xxii ср. W. S. 1935/36 [Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. GA Bd. 41] S. 175 f.

272 A 101 [96].

273 B 288 ff. [177 сл.].

274 B 291 [179].

275 Ср. выше § 22, с. 59 сл.

276 Über eine Entdeckung..., a. a.

O. VI, S. 71.

277 Ср. § 26.

278 A 804f., B 832f. [449].

279 WW (Cass.) VIII, S. 343.

280 Там же. S. 344.

281 Ср. Max Scheler, Die Stellung

des Menschen im Kosmos 1928, S. 13.

282 Cp. Zur Idee des Menschen.
Abhandlungen u. Aufsätze. Bd. I. 1915,
S. 319. Bo

2-ом и 3-ем (1927) изданиях тома
объединены под названием Vom
Umsturz
der Werte (WW III, S. 173).

283 Там же. S. 324 (WWIII, S.
175).

284 Cp. Die Stellung des
Menschen im Kosmos.

285 A 703, B 731 401].

286 Там же.

287 Ср. выше 2-й раздел.

xxiii Ср. S. S. 1930 [Der Anfang der abendländischen Philosophie. GA Bd. 35].

288 Ср. Аристотель, Физика 4, 203b 15. - Кант в *Критике чистого разума* (А 845, В 873 [467]) также говорит о "физиологии чистого разума".

289 Ср. Vom Wesen des Grundes, I Abt..

xxiv	в	смысле
трансцендентальной		постановки
вопроса		

290 Wissenschaft der Logik. WW
Bd. III, S.78 f.

xxv здесь-бытие не есть нечто из
"сущего" в онтическом смысле

291 WW (Cass.) IX, S. 198.

292 Ср. *Бытие и время*.

293 Для конкретного понимания
этого и следующего параграфов
необходимо изучение [I части]
Бытия и времени. - Мы
воздерживаемся здесь от ответа на
известную нам критику этого
произведения. Она - в той мере, в
какой эти довольно пестрые

"возражения" вообще движутся в плоскости проблематики самого исследования - требует отдельной публикации.

294 В XXXIV [27].

295 А 244, В 302 [184].

296 Wissenschaft der Logik.
Einleitung. WW Bd. III, S.35 f.

*** [И то что издревле, и ныне, и всегда составляло предмет исканий и всегда рождало затруднения, - вопрос о том, что такое сущее... (См. Аристотель, Метафизика. М.-Л. 1934, с.113-114)].

[\[103\]](#) Kant und das Problem der Metaphysik. Verlag von Fr. Cohen (издательство, получившее широкую известность под именем Vittorio Klostermann. Последнее (пятое) издание этой книги Хайдеггера, по которому нами далее и даются ссылки (*КМ*, S. ... (при ссылках на настоящий перевод - *КМ*, с. ...), в частности, на материалы "Давосских докладов" и связанной с ними полемикой Хайдеггера с Кассирером, вышло в 1991 году).

[\[104\]](#) См. Davoser Disputationen Хайдеггера с Кассирером (*Ibid.* S. 275).

Причина отсутствия ссылок на лекции WS 1925/26 (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Bd. 21) составляет проблему отдельного исследования. Ведь по мнению издателя Bd. 21 Вальтера Бимеля, лекции содержат "основу позднейшей работы *Кант и проблема метафизики*, причем отдельные ходы мысли разработаны там более детально, чем в позднейшем произведении" (S. 417). О значимости "противостояния с Кантом" для становления философии раннего Хайдеггера свидетельствует и неоднократность выбора им различных аспектов кантовской

философии в качестве тем его семинаров и курсов лекций: "О *Прелегоменах* Канта" (сем., зимний семестр (з/с) 1915/16 (первый семестр

преподавания Хайдеггера)), "Религия в пределах только разума" (летний семестр (л/с) 1923; совместный с Эббингаусом коллоквиум по теологическим основам философии Канта), "Критика чистого разума" (з/с 1925/26; параллельные курсу "Логики" занятия по "феноменологическому прочтению" источника (По свидетельству самого Хайдеггера (письмо к Ясперсу от 10.12.1925), именно в это время им

была обретена ясность о возможности феноменологического истолкования главы о схематизме "Критики")), конечно же, лекции "Феноменологическая интерпретация *Критики чистого разума*" (з/с 1927/28), (уже фрайбургский) семинар по "Основоположению метафизики нравов" (з/с 1928/29; "феноменологическое прочтение").

Как на дополняющие и развивающие замысел исследования о Канте Хайдеггер указывает на свои работы *О существе основания* (1929) (Предисловие I), *Тезис Канта о бытии* (1963) (большинство

основных положений которой было представлено уже в курсе 1927 г. "Основные проблемы метафизики" (Bd. 24. F/M 1975). См. особо §§7, 8, 13, 14), *Вопрос о вещи. К учению Канта о трансцендентальных основоположениях.* (1962) (Примечание к 3-му изданию).

[\[106\]](#) См. критику в рецензиях Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu M. Heideggers Kantinterpretation* Kantstudien XXXVI, Heft 1/2, 1931; Levy, H., *Heideggers Kantinterpretation.* Logos XXI. 1932;

Odebrecht: Blätter f. deutsche Philosophie. V, 1 1931/32.

[\[107\]](#)

См. *Предисловие*

Хайдеггера ко 2-му изданию. (Ср. М. Хайдеггер "Время и бытие" (М. 1993) с. 427, где В. Биbihин в примечании к "Из диалога о языке"

приводит разъяснение к слову "Gespräch": "Gespräch (диалог) понимается не как беседа двух или более лиц, а как вступление в отношение к языку (Sprache)".)

[\[108\]](#)

Ср. *Тезис Канта о бытии*, где Хайдеггер призывает

«продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, но думая о современности».

[\[109\]](#) Ср. Е. Ознобикова "К хайдеггеровской интерпретации философии Канта" (Историко-философский ежегодник-89. М 1989. С. 126 сл.).

[\[110\]](#) Резюме которых публикуется в 4-м и 5-м изданиях *КМ* в качестве приложения.

[\[111\]](#) См. Levy (1932), S. 2. Рецензент вскрывает в хайдеггеровском исследовании множественные нарушения канона филологического прочтения: от

фундаментального *petitio principii*
(феноменологизации "Критики",
подмены проблематики "чистого
разума" проблематикой "конечного
Dasein"), необоснованного
гипотетизма и выборочности
истолкования («представлению
единства рецептивности и
спонтанности в А 77, В 103
противоречит § 24 2-го издания - "О
применении категорий к предметам
чувств вообще"» (S. 28)), до
умышленной "терминологической
дивергенции", методически
используемой Хайдеггером для
провокации выявления новых
смыслов в кантовских терминах.

[\[112\]](#)

Levy (1932), S. 6 f.. О характерности этого подхода ср. интерпретацию термина "трансцендентальный" у Гуссерля (признававшего значимость кантовской философии для формирования собственной феноменологии и обозначения ее как трансцендентальной (около 1908 г. (Kern, Iso: Kant und Husserl. Den Haag 1964. S. 31)) в его определении трансцендентального исследования как "феноменологического прояснения смысла любой вне сознания существующей реальности (jedes An-sich-seins)" средствами интенционального анализа,

соответствующего кантовской субъективной дедукции (Hua V, S. 153 <1930>). Так, уже в записях Гуссерля 1906-7 гг. "трансцендентальное исследование априорных принципов" характеризовалось их приведением в рефлексии к "первичным источникам", "к возможности значимости вообще". <М.о. F I 10, S. 96-98> (Цит. по Kern, S. 179ff.). Об отношении Гуссерля к Канту см. также Мотрошилова, Н., *Гуссерль и Кант: проблема трансцендентальной философии* (В: Философия Канта и современность. М 1974. Особо - сс. 335, 347, 358). О связи хайдеггеровской

интерпретации Канта с
гуссерлевской см.
"Феноменологическая
интерпретация *Критики чистого
разума*" (GA 25, S. 431).

[\[113\]](#) Davoser Disputationen, S.
293-294. Признавая правомерность
развиваемой Хайдеггером
проблематики, Кассирер тем не
менее обращает против его
интерпретации в *КМ* ряд
возражений, согласно заметкам
Хайдеггера ("О критике Одебрехта и
Кассирера") «опасных именно тем,
что они *частично* правильны» (S.
301). На критику Кассирера
Хайдеггер отвечает скорее

обращенными к себе же вопросами:
«Почему Кассирера не удовлетворяет
избранный мною путь?

1. возможно развивать и
обосновывать *проблему метафизики*
иначе?

2. Кант фактически не следует
этому пути?

3. или спорным является лишь
то, *насколько глубоко он осознавал*
это как свой
замысел"?

Относительно 3-го пункта я
готов признать, что моей
интерпретации присущи
насильственность и
тенденциозность (gewaltsam und

übersteigernd), но лишь при положительном ответе на вопросы (1) и (2)!!

Ведь искомым является Кант - и *проблема* метафизики!» (S. 301-302).

[\[114\]](#) Лекции з/с 1925-26 г. (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. GA 21. [Далее в тексте - "Логика" или GA 21]) содержат разбор Хайдеггером возможностей философской логики в противоположность ограниченности логики традиционной. Логика представляется дисциплиной, направленной на разрешение "вопроса об истине", причем

критикуется классическое, восходящее к Аристотелю (глава Θ 10 "Метафизики"), понимание истины как "соответствия интеллекта и вещи" (I часть "Лекций"). В предлагаемой во II части интерпретации функции времени в *Критике чистого разума* через показ временного характера синтетической деятельности познания делается попытка развернуть вопрос об истине в горизонте экзистенциального анализа человеческого существования. Тем самым "Логика" подходит к постановке вопроса о бытии через анализ суждения как структуры

языка, направленного на достижение "истины" как способа открытия бытия.

[\[115\]](#) См. критические замечания Хайдеггера по поводу попыток Гуссерля философствовать "от лица Бога" (GA 21. S. 267).

[\[116\]](#) Которую Хайдеггер также называет "феноменологической", поскольку "мы в ней продвигаемся к тому, что Кант имплицитно должен был иметь в виду". (Там же. S. 313).

[\[117\]](#) "Истинность находится не в предмете, поскольку он созерцается, а в суждении о предмете, поскольку

ОН МЫСЛИТСЯ. ... В СОГЛАСИИ С
законами рассудка заключается
формальная сторона всякой истины.
(В 350 [208-9])

[\[118\]](#) См. *Тезис Канта о бытии*.
Хайдеггер М., *Время и бытие*. М.
1993. С. 378-380.

[\[119\]](#) По завершению вводного
рассмотрения, далее в "Логике", как
и в *КМ*, Хайдеггер без оговорок
ограничивает свой
истолковывающий анализ
феноменом времени, которое,
очевидно, более соответствует целям
его экзистенциально-онтологической

интерпретации (ср. GA 21. S. 251, 376).

[\[120\]](#) Тезис Хайдеггера, косвенно подтверждаемый в примечании Канта к § 26 "Трансцендентальной дедукции" (В 161 [120]), где он разводит значение пространства как "формы созерцания", "только дающей многообразие", и как "формального созерцания", "дающего единство представления". См. также GA 25, § 9.

[\[121\]](#) Хайдеггер определяет "изначальную самоаффектацию души" как "предварительное нетематическое обращение внимания

на ..., в котором оно как раз относится к бесконечно данной величинности, т.е. ко времени" (GA 21. S. 339), раскрывая в кантовской оговорке - "Setzen ihrer Vorstellung" (B 67 [66]), интерпретируемой им не в традиционном смысле "полагания представления души", но как "полагание представляемого в созерцании как способе представления" (ср. с прим. на S. 191 (§ 34) работы *КМ*) - смутную кантовскую интуицию чистой самоаффектации как изначальной сущности "я мыслю" и "времени".

[\[122\]](#)

Phänomenologische
Interpretation von Kants Kritik der

reinen Vernunft. GA Bd. 25. F/M 1977.
[Далее в тексте - *ФИ* или GA 25].

[\[123\]](#) Ср. "Введение" в *БВ*.

[\[124\]](#) Этому истолкованию роли трансценденции в *КЧР* сопутствует постоянное дистанцирование Хайдеггера от позиции Канта, «не видевшего трансценденции как сущностного состава *Dasein*» (GA 25, S. 319, 324) и потому просматривавшего саму перспективу изначальной интерпретации феномена. "Трансцендентальным у Канта" Хайдеггер признает «всё, функционирующее в перспективе осуществления возможной чистой

предметной связи как таковой» (Там же, S. 427).

[\[125\]](#) *КМ*, § 22. Ср. также содержащее in nuce весь замысел истолкования замечание в *ФИ* (S. 425): «Систематическое познание a priori возможно на основе изначального систематического единства чистой продуктивной способности воображения, т.е. на основе временности. Временность же есть основной состав человеческого Dasein; из ее изначальности для Dasein вообще является возможным понимание бытия и его определений; на основе временности Dasein конституируется

разумение бытия вообще. И лишь в силу этого Dasein как экзистирующее может вступать в отношение с сущим, которым оно не является, но вместе с теми с сущим, которое есть оно само».

[\[126\]](#) Об осмыслении Хайдеггером того шага, что он проделывает за Канта см. §§ 31, 35 *KM*.

[\[127\]](#) См. Гайденоко П., Учение Канта и его экзистенциальная интерпретация // Философия Канта и современность. М 1974 с. 394. "Насилие" в интерпретации, проблема, неоднократно

обговариваемая самим Хайдеггером,
- необходимая составляющая
истолкования, должна по его
мнению выступать майевтической
процедурой, но не произволом
искажающего конструирования. (Ср.
замечание Иво Керна о парадигме
феноменологической интерпретации
текстов у Гуссерля: «В качестве
основной проблемы следует
понимать не то, что обозначается "на
первых страницах" соответствующего
философского произведения, но то,
что выявляется самим ходом
исследования. Ведь основная задача
философствования состоит как раз в
том, чтобы вообще правильно

определять свои вопросы.» (Kern, S. 68))

Безусловно, можно отследить определенное методологическое сходство между интерпретацией материала бессознательного в психоанализе Фрейда и герменевтическими процедурами деструкции трансцендентального схематизма к продуктивной способности воображения как стихии изначального времени в истолковании Хайдеггера (в перспективе чего 2-е издание *КЧР* окажется следствием более жестко осуществляемой "цензуры" рассудка). Сам Хайдеггер проводит

различение своего типа архэ-телеологического исследования от фрейдовского в своих "Zollikoner Seminare".

[\[128\]](#) О сведениях чувственности и рассудка в гуссерлевской интерпретации "Критики" см. Husserl E., М. о. F I 24, S. 32 (1909); В III 10, S. 14 (1921); К III 26, S. 59 (1937). Также - Kern, S. 62.

[\[129\]](#) См. предисловие Хайдеггера к изданию гуссерлевских лекций 1928 г; критическую оценку Хайдеггером феноменологической теории времени в страничной

заметке Хайдеггера *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage* в сборнике «Phänomenologie - lebendig oder tot?», посвященном 30-летию смерти Гуссерля. О неприятии Гуссерлем хайдеггеровской попытки раскрытия необходимости вопроса о бытии, в частности - через интерпретацию кантовской "Критики" исходя из "конечности" разума, см. экскурс "Bemerkung über Husserls Verhältnis zur Seinsfrage" (Kern 1964, S. 188-190).

[\[130\]](#) См. критический разбор Гайдено (1974; с. 394-395).
Неожиданное подтверждение

плодотворности хайдеггеровской
идеи приведения кантонских
"элементов чистого познания" к
модусам временности мы находим в
исследованиях Ч. Пирса, а именно, в
его различении бытийных
характеристик трех сущностных
типов знаков: «Бытие знака-символа
отличается от бытия знака-иконы и
знака-индекса. Икона имеет такое
бытие, которое принадлежит
прошедшему опыту. Знак-индекс
имеет бытие настоящего опыта.
Бытие знака-символа состоит в том
действительном факте, что нечто
будет испытано, если будут
соблюдены определенные условия.

[C. S. Peirce's Collected Papers 1-8 (Cambridge, Mass. 1938-52), 4.447]... - Это [бытие знака-символа] - потенциальность; модусом его бытия является *esse in futuro*. Будущее потенциально, а не актуально [2.158]. - Значение знака-иконны состоит в том, что он подтверждает действительный факт. Что касается значения знака-символа, то он служит созданию мысли, действию *рационально* [курсив наш - О. Н.] и позволяет нам предсказывать будущее» [4.448]. (См. Р. Якобсон: A few remarks on Peirce, pathfinder in the science of lan-guage// Modern Language Notes 92, 1977).

Таким образом, мы видим, что в синтезирующей деятельности языка синтез свершается и внутри его - в знаках как первоэлементах, - причем свершается именно как "подача" модусов времени, которые заключают в себе различные способы работы с языком.

[\[131\]](#) *ФИ*, S. 426-27.

[\[132\]](#) Восходящая к Киркегору идея существенного как повторяющегося получает в *БВ* соответствующее развитие в плане разработки характеристик модусов экзистенциального времени (о повторении как выявлении

прошлого (Gewesensein) в его подлинных возможностях см. *БВ*, §§ 68b, 74).

[\[133\]](#) О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира (Кант И., Сочинения, т. 2. М. 1964). В заглавии немецкого перевода работы (Von der Form der Sinnen- und Verstandes weit und ihren Gründen. Kant, 1. Werke in 6 Bd. Bd. III. Darmstadt 1983. Übersetzung von N. Hinske) латинское 'principiis' передается через 'Gründen', причем сохраняется свойственная оригиналу двойственность прочтения: 'основы (принципы)

формы' - 'основы (принципы)...
мира'.

[\[134\]](#) *БВ*, S. 64.

[\[135\]](#) Хайдеггер постулирует упущение традиционной онтологией принципиальной характеристики Dasein как бытия-в-мире, чему сопутствовало и "проскакивание" (Überspringen) и феномена "мировости" (S. 65). Здесь четко видно, что критический пафос философии Хайдеггера во многом основывается на этой его "интуиции" Dasein как артикулирующего себя из и в *качестве* мира.

[\[136\]](#) *БВ*, S. 88.

[\[137\]](#) *БВ*, S. 15.

[\[138\]](#) Vom Wesen des Grundes (1929) [Далее в тексте - *СО*].
Цитируется по изданию Wegmarken. F/M 1976.

[\[139\]](#) Der Satz vom Grund. Pfullingen. 1957.

[\[140\]](#) *Vom Wesen des Grundes*. (Wegmarken:) S. 145-149.

[\[141\]](#) Cp. Hinske, N, *Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive*. Philosophie der Subjektivität? (Hrsg. von H. Baumgarten u. W. Jacobs) Frommann-Holzboog. 1989. S. 265-281.

[\[142\]](#) Критика чистого разума, А 420, В 447 [270].

[\[143\]](#) Wegmarken, S. 157 сл..

[\[144\]](#) Wegmarken, S. 162, 171. Ср. S. 173: «Сущность конечности Dasein раскрывается в трансценденции как свободе к основанию».

[\[145\]](#) Wegmarken, S. 162. Хотя Хайдеггер в одном из примечаний и указывает, что "намеренно удерживается" в своем исследовании от темпоральной интерпретации трансценденции (S. 164), трудно просмотреть, что подобное истолкование, аналогичное экзистенциальной интерпретации

модусов времени в *БВ*, без
объявлений проводится в *СО*.

[146] Там же, S. 169.

[147] Там же, S. 171.

[148] Там же, S. 375. О "логике
сущностного мышления",
разрабатываемой Хайдеггером,
опять-таки, в ходе разбора
"основного метафизического
понятия" мир в курсе 1929/30 гг. см.
Никифоров О., *Хайдеггер на*
"повороте": "Основные понятия
метафизики". Логос № 8. М. 1997.

[149] Так, отсутствующий у
Канта термин *Hinnehmen* передается

во французском переводе как *röseptivite* (87). Перевод слов образованных от глагола *hinnehmen* (-братъ, взять, претерпевать, принимать, примириться; в общем смысле "непротивящегося принятия" - *sich etwas gefallen lassen*) из-за обилия в хайдеггеровском дискурсе глаголов с близким значением "движения принятия" (*wahrnehmen, annehmen, empfangen* etc.) не может быть однозначным, но преимущественно совершается переводчиком через "вос (-)принимать" (с производным "восприятие"). Ср. во французском переводе передачу "*Hinnehmen*" через

"intuition receptive", "acte receptive" (p. 228-29).

Субстантив от "entstehen" (возникать, происходить) - *Ent-stand* ("вос-стание") передается французскими переводчиками описательно: "сущее в творении" - "en tant que creation" (p. 92); *entgegenstehen* ("пред-стоять"; соотв., сложное *Gegenste-henlassen* как "пред-оставление", в смысле разрешающего выявления предметно-противостоящим) - "s'ob-jeter" (с "objectivation" в качестве субстантива) (p. 129). (Ср. лат. *Objicio* - бросаю вперед, противопоставляю); *Versinnlichung* (пресуществление

чувственным) как "transposition sensible" (p. 149); *Sich-Zuwendung* (себя-обращение) как "la orientation prealable" (соотв. глагол *sich zwenden* - "se tourner vers...") (p. 148); *Darstellung* ((наглядное) предъявление, изображение) как presentation (p. 157); *Hinausstand zu...* (утверждение себя вовне) как "un acte de s'ex-poser ä..." (p. 176).

[\[150\]](#) Kant und das Problem der Metaphysik. Verlag von Fr. Cohen (издательство, получившее широкую известность под именем Vittorio Klostermann. Последнее (пятое) издание этой книги Хайдеггера, по которому нами далее и даются

ссылки (*КМ*, S. ... (при ссылках на настоящий перевод - *КМ*, с. ...), в частности, на материалы "Давосских докладов" и связанной с ними полемикой Хайдеггера с Кассирером, вышло в 1991 году).

[\[151\]](#) См. Davoser Disputationen Хайдеггера с Кассирером (*Ibid.* S. 275).

[\[152\]](#) Причина отсутствия ссылок на лекции WS 1925/26 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Bd. 21*) составляет проблему отдельного исследования. Ведь по мнению издателя *Bd. 21* Вальтера Бимеля, лекции содержат "основу

позднейшей работы *Кант и проблема метафизики*, причем отдельные ходы мысли разработаны там более детально, чем в позднейшем произведении" (S. 417). О значимости "противостояния с Кантом" для становления философии раннего Хайдеггера свидетельствует и неоднократность выбора им различных аспектов кантовской философии в качестве тем его семинаров и курсов лекций: "О *Пролегоменах* Канта" (сем., зимний семестр (з/с) 1915/16 (первый семестр преподавания Хайдеггера)), "Религия в пределах только разума" (летний

семестр (л/с) 1923; совместный с
Эббингаусом коллоквиум по
теологическим основам философии
Канта), "Критика чистого разума" (з/
с 1925/26; параллельные курсу
"Логики" занятия по
"феноменологическому прочтению"
источника (По свидетельству самого
Хайдеггера (письмо к Ясперсу от
10.12.1925), именно в это время им
была обретена ясность о
возможности феноменологического
истолкования главы о схематизме
"Критики")), конечно же, лекции
"Феноменологическая
интерпретация *Критики чистого
разума*" (з/с

1927/28), (уже фрайбургский) семинар по "Основоположению метафизики нравов" (з/с 1928/29; "феноменологическое прочтение").

Как на дополняющие и развивающие замысел исследования о Канте Хайдеггер указывает на свои работы *О существе основания* (1929) (Предисловие I), *Тезис Канта о бытии* (1963) (большинство основных положений которой было представлено уже в курсе 1927 г. "Основные проблемы метафизики" (Vd. 24. F/M 1975). См. особо §§7, 8, 13, 14), *Вопрос о вещи. К учению Канта о трансцендентальных*

основоположениях. (1962)

(Примечание к 3-му изданию).

[\[153\]](#) См. критику в рецензиях Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu M. Heideggers Kantinterpretation* Kantstudien XXXVI, Heft 1/2, 1931;
Levy, Н., *Heideggers Kantinterpretation*. Logos XXI. 1932;
Odebrecht: Blätter f. deutsche Philosophie. V, 1 1931/32.

[\[154\]](#) См. *Предисловие* Хайдеггера ко 2-му изданию. (Ср. М. Хайдеггер "Время и бытие" (М. 1993) с. 427, где В.

Бибихин в примечании к "Из диалога о языке"

приводит разъяснение к слову "Gespräch": "Gespräch (диалог) понимается не как беседа двух или более лиц, а как вступление в отношение к языку (Sprache)".)

[\[155\]](#) Ср. *Тезис Канта о бытии*, где Хайдеггер призывает «продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, но думая о современности».

[\[156\]](#) Ср. Е. Озобкииа "К хайдеггеровской интерпретации философии Канта" (Историко-

философский ежегодник-89. М 1989. С. 126 сл.).

[\[157\]](#) Резюме которых публикуется в 4-м и 5-м изданиях *КМ* в качестве приложения.

[\[158\]](#) См. Levy (1932), S. 2. Рецензент вскрывает в хайдеггеровском исследовании множественные нарушения канона филологического прочтения: от фундаментального *petitio principii* (феноменологизации "Критики", подмены проблематики "чистого разума" проблематикой "конечного Dasein"), необоснованного гипотетизма и выборочности

истолкования («представлению единства рецептивности и спонтанности в А 77, В 103 противоречит § 24 2-го издания - "О применении категорий к предметам чувств вообще"» (S. 28)), до умышленной "терминологической дивергенции", методически используемой Хайдеггером для провокации выявления новых смыслов в кантовских терминах.

[\[159\]](#) Levy (1932), S. 6 f.. О характерности этого подхода ср. интерпретацию термина "трансцендентальный" у Гуссерля (признававшего значимость кантовской философии для

формирования собственной феноменологии и обозначения ее как трансцендентальной (около 1908 г. (Kern, Iso: Kant und Husserl. Den Haag 1964. S. 31)) в его определении трансцендентального исследования как "феноменологического прояснения смысла любой вне сознания существующей реальности (jedes An-sich-seins)" средствами интенционального анализа, соответствующего кантовской субъективной дедукции (Ниа V, S. 153 <1930>). Так, уже в записях Гуссерля 1906-7 гг. "трансцендентальное исследование априорных принципов" характеризовалось их

приведением в рефлексии к
"первичным источникам", "к
возможности значимости вообще".
<М.о. F I 10, S. 96-98> (Цит. по Kern,
S. 179ff.). Об отношении Гуссерля к
Канту см. также Мотрошилова, Н.,
*Гуссерль и Кант: проблема
трансцендентальной философии* (В:
Философия Канта и современность.
М 1974. Особо - сс. 335, 347, 358). О
связи хайдеггеровской
интерпретации Канта с
гуссерлевской см.
"Феноменологическая
интерпретация *Критики чистого
разума*" (GA 25, S. 431).

[\[160\]](#) Davoser Disputationen, S. 293-294. Признавая правомерность развиваемой Хайдеггером проблематики, Кассирер тем не менее обращает против его интерпретации в *КМ* ряд возражений, согласно заметкам Хайдеггера ("О критике Одебрехта и Кассирера") «опасных именно тем, что они *частично* правильны» (S. 301). На критику Кассирера Хайдеггер отвечает скорее обращенными к себе же вопросами: «Почему Кассирера не удовлетворяет избранный мною путь?»

1. возможно развивать и обосновывать *проблему метафизики*

иначе?

2. Кант фактически не следует этому пути?

3. или спорным является лишь то, *насколько глубоко он осознавал это как свой замысел*"?

Относительно 3-го пункта я готов признать, что моей интерпретации присущи насильственность и тенденциозность (gewaltsam und übersteigernd), но лишь при положительном ответе на вопросы (1) и (2)!!

Ведь искомым является Кант - и *проблема метафизики!*» (S. 301-302).

[\[161\]](#) Лекции з/с 1925-26 г.

(Logik. Die Frage nach der Wahrheit. GA 21. [Далее в тексте - "Логика" или GA 21]) содержат разбор Хайдеггером возможностей философской логики в противоположность ограниченности логики традиционной. Логика представляется дисциплиной, направленной на разрешение "вопроса об истине", причем критикуется классическое, восходящее к Аристотелю (глава Θ 10 "Метафизики"), понимание истины как "соответствия интеллекта и вещи" (I часть "Лекций"). В

предлагаемой во II части интерпретации функции времени в *Критике чистого разума* через показ временного характера синтетической деятельности познания делается попытка развернуть вопрос об истине в горизонте экзистенциального анализа человеческого существования. Тем самым "Логика" подходит к постановке вопроса о бытии через анализ суждения как структуры языка, направленного на достижение "истины" как способа открытия бытия.

[\[162\]](#) См. критические замечания Хайдеггера по поводу попыток

Гуссерля философствовать "от лица Бога" (GA 21. S. 267).

[\[163\]](#) Которую Хайдеггер также называет "феноменологической", поскольку "мы в ней продвигаемся к тому, что Кант имплицитно должен был иметь в виду". (Там же. S. 313).

[\[164\]](#) "Истинность находится не в предмете, поскольку он созерцается, а в суждении о предмете, поскольку он мыслится. ... в согласии с законами рассудка заключается формальная сторона всякой истины. (В 350 [208-9])

[\[165\]](#) См. *Тезис Канта о бытии*. Хайдеггер М., *Время и бытие*. М. 1993. С. 378-380.

[\[166\]](#) По завершению вводного рассмотрения, далее в "Логике", как и в *КМ*, Хайдеггер без оговорок ограничивает свой истолковывающий анализ феноменом времени, которое, очевидно, более соответствует целям его экзистенциально-онтологической интерпретации (ср. GA 21. S. 251, 376).

[\[167\]](#) Тезис Хайдеггера, косвенно подтверждаемый в примечании Канта к § 26 "Трансцендентальной

дедукции" (В 161 [120]), где он разводит значение пространства как "формы созерцания", "только дающей многообразие", и как "формального созерцания", "дающего единство представления". См. также GA 25, § 9.

[\[168\]](#) Хайдеггер определяет "изначальную самоаффектацию души" как "предварительное нетематическое обращение внимания на ..., в котором оно как раз относится к бесконечно данной величинности, т.е. ко времени" (GA 21. S. 339), раскрывая в кантовской оговорке - "Setzen ihrer Vorstellung" (В 67 [66]), интерпретируемой им не в

традиционном смысле "полагания представления души", но как "полагание представляемого в созерцании как способе представления" (ср. с прим. на S. 191 (§ 34) работы *КМ*) - смутную кантовскую интуицию чистой самоаффектации как изначальной сущности "я мыслю" и "времени".

[\[169\]](#) Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. GA Bd. 25. F/M 1977. [Далее в тексте - *ФИ* или GA 25].

[\[170\]](#) Ср. "Введение" в *БВ*.

[\[171\]](#) Этому истолкованию роли трансценденции в *КЧР* сопутствует

постоянное дистанцирование Хайдеггера от позиции Канта, «не видевшего трансценденции как сущностного состава Dasein» (GA 25, S. 319, 324) и потому просматривавшего саму перспективу изначальной интерпретации феномена. "Трансцендентальным у Канта" Хайдеггер признает «всё, функционирующее в перспективе осуществления возможной чистой предметной связи как таковой» (Там же, S. 427).

[\[172\]](#) КМ, § 22. Ср. также содержащее in нисе весь замысел истолкования замечание в *ФИ* (S. 425): «Систематическое познание а

priori возможно на основе
изначального систематического
единства чистой продуктивной
способности воображения, т.е. на
основе временности. Временность
же есть основной состав
человеческого Dasein; из ее
изначальности для Dasein вообще
является возможным понимание
бытия и его определений; на основе
временности Dasein конституируется
разумение бытия вообще. И лишь в
силу этого Dasein как экзистирующее
может вступать в отношение с
сущим, которым оно не является, но
вместе с теми с сущим, которое есть
оно само».

[\[173\]](#)

Об осмыслении

Хайдеггером того шага, что он
проделывает за Канта см. §§ 31,
35 *КМ*.

[\[174\]](#)

См. Гайденоко П., Учение
Канта и его экзистенциальная
интерпретация // Философия Канта и
современность. М 1974 с. 394.
"Насилие" в интерпретации,
проблема, неоднократно
обговариваемая самим Хайдеггером,
- необходимая составляющая
истолкования, должна по его
мнению выступать майевтической
процедурой, но не произволом
искажающего конструирования. (Ср.
замечание Изо Керна о парадигме

феноменологической интерпретации текстов у Гуссерля: «В качестве основной проблемы следует понимать не ту, что обозначается "на первых страницах" соответствующего философского произведения, но ту, что выявляется самим ходом исследования. Ведь основная задача философствования состоит как раз в том, чтобы вообще правильно определять свои вопросы.» (Kern, S. 68))

Безусловно, можно отследить определенное методологическое сходство между интерпретацией материала бессознательного в психоанализе Фрейда и

герменевтическими процедурами
деструкции трансцендентального
схематизма к продуктивной
способности воображения как
стихии изначального времени в
истолковании Хайдеггера (в
перспективе чего 2-е издание *КЧР*
окажется следствием более жестко
осуществляемой "цензуры"
рассудка). Сам Хайдеггер проводит
различение своего типа архэ-
телеологического исследования от
фрейдовского в своих "Zollikoner
Seminare".

[\[175\]](#)

О сведениях
чувственности и рассудка в
гуссерлевской интерпретации

"Критики" см. Husserl E., М. о. F I 24, S. 32 (1909); В III 10, S. 14 (1921); К III 26, S. 59 (1937). Также - Kern, S. 62.

[\[176\]](#) См. предисловие Хайдеггера к изданию гуссерлевских лекций 1928 г; критическую оценку Хайдеггером феноменологической теории времени в страничной заметке Хайдеггера *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage* в сборнике «Phänomenologie - lebendig oder tot?», посвященном 30-летию смерти Гуссерля. О неприятии Гуссерлем хайдеггеровской попытки раскрытия необходимости вопроса о

бытии, в частности - через интерпретацию кантовской "Критики" исходя из "конечности" разума, см. экскурс "Bemerkung über Husserls Verhältnis zur Seinsfrage" (Kern 1964, S. 188-190).

[\[177\]](#) См. критический разбор Гайденко (1974; с. 394-395). Неожданное подтверждение плодотворности хайдеггеровской идеи приведения кантовских "элементов чистого познания" к модусам временности мы находим в исследованиях Ч. Пирса, а именно, в его различении бытийных характеристик трех сущностных типов знаков: «Бытие знака-символа

отличается от бытия знака-иконы и знака-индекса. Икона имеет такое бытие, которое принадлежит прошедшему опыту. Знак-индекс имеет бытие настоящего опыта. Бытие знака-символа состоит в том действительном факте, что нечто будет испытано, если будут соблюдены определенные условия. [C. S. Peirce's Collected Papers 1-8 (Cambridge, Mass. 1938-52), 4.447]... - Это [бытие знака-символа] - потенциальность; модусом его бытия является *esse in futuro*. Будущее потенциально, а не актуально [2.158]. - Значение знака-иконы состоит в том, что он подтверждает

действительный факт. Что касается значения знака-символа, то он служит созданию мысли, действию *рационально* [курсив наш - О. Н.] и позволяет нам предсказывать будущее» [4.448]. (См. Р. Якобсон: A few remarks on Peirce, pathfinder in the science of lan-guage// Modern Language Notes 92, 1977).

Таким образом, мы видим, что в синтезирующей деятельности языка синтез свершается и внутри его - в знаках как первоэлементах, - причем свершается именно как "подача" модусов времени, которые заключают в себе различные способы работы с языком.

[\[178\]](#) *ФИ*, S. 426-27.

[\[179\]](#) Восходящая к Киркегору

идея существенного как повторяющегося получает в *БВ* соответствующее развитие в плане разработки характеристик модусов экзистенциального времени (о повторении как выявлении прошлого (*Gewesensein*) в его подлинных возможностях см. *БВ*, §§ 68b, 74).

[\[180\]](#) О форме и принципах

чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира (Кант И., *Сочинения*, т. 2. М. 1964). В заглавии немецкого перевода работы (*Von der*

Form der Sinnen- und Verstandes weit und ihren Gründen. Kant, 1. Werke in 6 Bd. Bd. III. Darmstadt 1983. Übersetzung von N. Hinske) латинское 'principiis' передается через 'Gründen', причем сохраняется свойственная оригиналу двойственность прочтения: 'основы (принципы) формы' - 'основы (принципы)... мира'.

[\[181\]](#) *BB*, S. 64.

[\[182\]](#) Хайдеггер постулирует упущение традиционной онтологией принципиальной характеристики Dasein как бытия-в-мире, чему сопутствовало и "проскакивание"

(Überspringen) и феномена "мировости" (S. 65). Здесь четко видно, что критический пафос философии Хайдеггера во многом основывается на этой его "интуиции" Dasein как артикулирующего себя из и в *качестве* мира.

[\[183\]](#) BB, S. 88.

[\[184\]](#) BB, S. 15.

[\[185\]](#) Vom Wesen des Grundes

(1929) [Далее в тексте - CO].

Цитируется по изданию Wegmarken. F/M 1976.

[\[186\]](#) Der Satz vom Grund.

Pfullingen. 1957.

[\[187\]](#) *Vom Wesen des Grundes.*
(Wegmarken:) S. 145-149.

[\[188\]](#) Cp. Hinske, N, *Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive.* Philosophie der Subjektivität? (Hrsg. von H. Baumgarten u. W. Jacobs) Frommann-Holzboog. 1989. S. 265-281.

[\[189\]](#) Критика чистого разума, А 420, В 447 [270].

[\[190\]](#) Wegmarken, S. 157 сл..

[\[191\]](#) Wegmarken, S. 162, 171. Cp. S. 173: «Сущность конечности Dasein раскрывается в трансценденции как свободе к основанию».

[\[192\]](#) Wegmarken, S. 162. Хотя Хайдеггер в одном из примечаний и указывает, что "намеренно удерживается" в своем исследовании от темпоральной интерпретации трансценденции (S. 164), трудно просмотреть, что подобное истолкование, аналогичное экзистенциальной интерпретации модусов времени в *БВ*, без объявлений проводится в *СО*.

[\[193\]](#) Там же, S. 169.

[\[194\]](#) Там же, S. 171.

[\[195\]](#) Там же, S. 375. О "логике сущностного мышления", разрабатываемой Хайдеггером,

опять-таки, в ходе разбора "основного метафизического понятия" мир в курсе 1929/30 гг. см. Никифоров О., *Хайдеггер на "повороте"*: "Основные понятия метафизики". Логос № 8. М. 1997.

[\[196\]](#) Так, отсутствующий у Канта термин *Hinnehten* передается во французском переводе как *röceptivite* (87). Перевод слов образованных от глагола *hinnehmen* (-брать, взять, претерпевать, принимать, примириться; в общем смысле "непротивящегося принятия" - *sich etwas gefallen lassen*) из-за обилия в хайдеггеровском дискурсе

глаголов с близким значением "движения принятия" (wahrnehmen, annehmen, empfangen etc.) не может быть однозначным, но преимущественно совершается переводчиком через "вос (-)принимать" (с производным "восприятие"). Ср. во французском переводе передачу "Hinnehen" через "intuition receptive", "acte receptive" (p. 228-29).

Субстантив от "entstehen" (возникать, происходить) - *Ent-stand* ("вос-стание") передается французскими переводчиками описательно: "сущее в творении" - "en tant que creation" (p. 92);

entgegenstehen ("пред- стоять"; соотв., сложное *Cegenste-henlassen* как " *пред* -оставление", в смысле разрешающего выявления предметно-противостоящим) - "s'ob-jeter" (с "objectivation" в качестве субстантива) (p. 129). (Ср. лат. *Objicio* - бросаю вперед, противопоставляю); *Versinnlichung* (пресуществление чувственным) как "transposition sensible" (p. 149); *Sich-Zuwendung* (себя-обращение) как "la orientation prealable" (соотв. глагол *sich zwenden* - "se tourner vers...") (p. 148); *Darstellung* ((наглядное) предъявление, изображение) как presentation (p. 157); *Hinausstand zu...*

(утверждение себя вовне) как "un acte de s'ex-poser ä..." (p. 176).